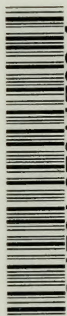


М. ГРУШЕВСЬКИЙ

ПОЧАТКИ ГРОМАДЯНСТВА

664
64

Presented to the
LIBRARIES *of the*
UNIVERSITY OF TORONTO
by
JOHN S. MUCHIN

John & Halyna Muchin
39 Lorne Crescent
Brantford ON N3T 4L8

664
64

INSTITUT SOCIOLOGIQUE UKRAINIEN

Les Origines de la Société, par M. Hruchevsky

Sommaire du livre en français voir á la dernière page.

Мих. Грушевський

ПОЧАТКИ ГРОМАДЯНСТВА

(ґенетична соціольоґія)

1921

Publications de l'Institut

(sous la direction du Prof. M. Hruchevsky).

Série internationale (en français):

Anthologie de la littérature ukrainienne jusqu'au milieu du XIX siècle, avec une préface de M. Antoine Meillet, Prof. au Collège de France.

Abrégé de l'histoire de l'Ukraine, par Michel Hruchevsky, Prof. à l'Université.

Géographie économique de l'Ukraine, par Jean Fechtchenko-Tchopivsky, Prof. à l'Ecole Polytechnique (en préparation).

Histoire abrégée de la littérature ukrainienne (en préparation).

Série ukrainienne (en ukrainien):

Les origines de la société, par M. Hruchevsky.

L'état dans le passé et l'évolution du droit constitutionel dans l'avenir socialiste, par N. Chrague (en préparation).

Théorie de la nation, par V. Starossolsky (en préparation).

Le probléme agraire en Ukraine, par N. Chapoval (en préparation).

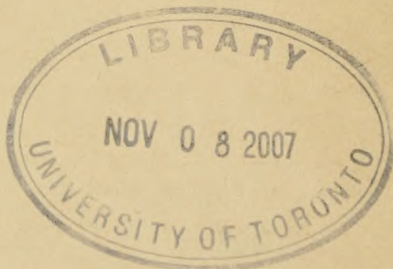
Études et documents:

Documents pour servir á l'histoire du mouvement social en Ukraine: M. Dragomanov et le groupe socialiste de Genéve.

Études et documents relatifs à l'histoire de la révolution en Ukraine par Paul Chrystiuk, vol. I, II et III (vol. IV en préparation).

La Galicie en 1918—1920, par Michel Lozynsky.

Bibliographie ukrainienne sociologique et socialiste, 1870—1920, par J. Kalynovytch (en préparation).


LIBRARY
NOV 0 8 2007
UNIVERSITY OF TORONTO

Переднє слово.

Книга ся, в доповненім і перероблені виді, містить у собі виклади, які я читав зимою 1920—1 р. від Українського Соціольоґичного Інституту. В нормальних обставинах я мабуть продовжив би роботу над сею темою на довші часи, щоб дати своїй праці більші розміри и повнійше використати нові матеріяли, котрі після воєнної перерви все ще так трудно зібрати. Але в теперішніх умовах небезпечно відкладати публікацію того, що може бути опубліковане — в тім я вже нераз за останні роки гірко переконав ся. Думаю, і що в такій популярній і короткій формі ся книжка може теж принести свою користь, знайомлячи ширші верстви нашого громадянства з новійшими течіями в сій сфері, з фактами і поміченнями, поробленими спільною працею цівілізованих породів. Свідомо я ввів богато ширших цитат або переказів поглядів визначнійших дослідників, щоб дати поняте про способи викладу, характер наукового методу і соціольоґичного мишлення. Люде, обзнайомлені з соціольоґичною літературою, помітять не в однім місці і мої самостійні підходи до розвязання деяких питань, піддані мині чи то моїми близшими студіями в минувшині Східньої Европи, чи то поміченнями з останньої великої крізи людства. Осібну главу я присвятив соціольоґичним дослідам, які так гарно були почали ся в українській науковій літературі, чи в українознавстві — буде краще сказати, але потім припинились і заглохли під натиском иньших інтересів. Я був би дуже рад, як би ся книга причинилась до відродження у нас інтересів до соціольоґичних дослідів і інтересів. Читач побачить, що я пишучи її мав на меті не стільки дати певні конкретні висліди, готові формули, чи непохитні закони соціяльного розвою — такі соціольоґія не дуже то й може вказати, — скільки розбудити цікавість до сих питань і заохотити до дальших, самостійнійших занять у сій сфері. Тим наміром водив ся я також, укладаючи показчики важнійшої літератури, описової, аналітичної і сінтетичної, подані в кінці книги. Може вони придадуть ся бодай декотрим моїм читачам, щоб увійти, розглянути ся ширше і розгостити ся в сій науці — найбільш універсальній, найбільш інтернаціональній, найбільш соціяльно виховуючій з усіх.

Доба, котру переживаємо, стоїть під знаком реакції против індівідуалізму і клясовости новійшого „цівілізованого ладу“ та повороту до колективизму і солідарности. Стоїмо, очевидно, перед одним з тих великих переломів в провідних мотивах людства, котрі воно не раз переживало. Все яснійше се стає мині всякий раз, коли від біжучих фактів перехожу до студій соціяльної еволюції в минулому. Все більш укріплюю ся в переконанню про рішаючу ролю в вічних змінах людського житя сеї неустанної конкуренції індівідуалістичних і колективистичних тенденцій і періодичного чергування переваги то одних то других. В результаті моїх зайнять і міркувань се чергуваннє мині уявляєть ся як основа того рітму соціяльної еволюції, котрий розсліджує соціольоґія і всі соціяльні науки разом з нею. Се й лягло провідною ідеєю сеї праці в її останнім оброблению. Вона ставить своїм завданнєм висвітлити процес переходу людського житя до орґанізованого колективу — родово-племінного, росклад сього колективу під натиском індівідуалістичних тенденцій, які приводять до клясового устрою, на котрім виросло соціяльне житє „цівілізованої доби“, і переход до сеї стадії суспільного житя. Дві праці повинні були б продовжити сю студію, одна — се огляд еволюції клясового укладу громадянства до того нового натиску колективизму, котрий ми нині переживаємо, а друга — огляд колективистичних тенденцій в їх свідомійших, теоретичнійших формах на протягу людської історії. Се зістаєть ся побажаннєм і для мене особисто, і для Українського Соціольоґічного Інституту як інституції.

1 мая 1921.

NB. Читачам, які в перше беруть ся до сих питань, добре буде почати читати сю книгу від разу з другої частини (стор. 56) і потім, по скінченню книги, прочитати частину першу (стор. 5—55).

Загальне.

Вступні замітки. Саме тепер, більш ніж коли небудь, не тільки в нашім письменстві, але і в великих світових літературах відчуваєть ся потреба в книгах, які можливо безсторонно і обєктивно, а при тім в формі як коротшій і приступнійшій знайомили б широкі круги громадянства з основними питаннями розвою людського громадського життя — тим що в науці зветь ся „ґенетичною соціольоґією“.

В тій великій крізі, котру переживаємо ми, переживає весь світ, — коли паде старе і в тяжких муках і зусиллях родить ся нове — котрого образу і вигляду людство ще не може відгадати, — більш ніж коли небудь, кажу, культурна людина відчуває потребу вияснити собі ті дороги, котрими людство прийшло до нинішніх форм громадського пожитя, і ті що лежать перед ним. В ту пору коли одні пророчать повну руїну, цілковите заникання не тільки теперішніх форм політики й економики, але й культури, соціяльного ладу, всього дотеперішнього укладу житя, — а другі, навпаки, розпучливо чіпляють ся за сі форми житя та силкують ся, так-би сказати — замовити їх, зачарувати й охоронити від злих духів руїни, проголошуючи сі форми чимсь святим, недотикальним, незмінним, що мусить істнувати як вічна приналежність і прикмета людського житя, — в такий момент, дійсно, особливо цінно і користно для кождої свідомої людини завдати собі труду познайомити ся з історію розвою тих форм, тих перво-основ соціяльного, політичного і культурного укладу, на яких він спирає ть ся.

Се була причина, котра понудила й мене з ріжних давно задуманих курсів перед усім узятись до сього курсу про початки суспільного житя. Не тільки для своїх читачів, але перед усім і для самого себе, хотів я проробити роботу, котра стояла передо мною протягом довгих літ, ще від тих часів, коли я укладав свій перший унів. курс і потім писав I т. своєї Історії України, і передо мною стояло се питанне, яке трактуєть ся в останнім розділі сеї книги: які сліди й пережитки примітивних соціяльних форм заховали ся в українськім житю, в історичних відомостях про нього з давнійших часів, в літературних і етно-

ґрафичних памятках. Тоді се було чисто наукове, „академичне“ питанняє, яке можна собі було свобідно відкладати до кращої нагоди. Але тепер воно вийшло вплетене в загальнійше, пекуче, невідкладне питанне: що в нашім, не тільки спеціяльно українськім, а взагалі сучаснім людськім житю є найбільш основного, твердого, нескороминущого, на що треба найбільш наполягати, а що треба вважати змінним, засудженим на відмерте в нинішній крізі. Я віддав своє дозвілле на студіюванне новійшого матеріялу і наукової літератури сих питань, і не претендуючи, розуміеть ся, на розвязанне сих проблєм ґенетичної соціольоґії, які ще довго займатимуть дослідників, хочу поділити ся своїми поміченнями в сій сфері, які зібрались у мене з студій дотичної літератури і матеріялу — котрі мині довелось тепер відсвіжити, підбираючи соціольоґичну та етнольоґичну літературу для бібліотеки Укр. Соціольоґичного Інституту. Що висвітлено дотеперішніми дослідами над початками і розвоєм суспільности, що зістаєть ся спірним і неясним, та в якім напрямі належить шукати розвязання питань тим, які б поінтересувались самі зайнятись тими питаннями? Думаю, що таке висвітленне може бути тим кориснійше, що ні в нашій науковій літературі — ні і в науковій літературі взагалі, нема властиво таких підручників, які б могли заспокоїти інтерес до сих питань. А те що циркулює у нас в ролі таких підручників — не відповідає сьому завданню.

Властиво, для цілого ряду поколінь була для сього одна книжка — мабуть усім читачам так добре звісна, що її не треба й називати. В таких невеликих літературах як наша вона довго була таки й одиноким підручником, з котрого зачерпувались відомости про початки й розвій громадсього житя людей та головнійших його форм і установ.

Я говорю, розуміеть ся, про славну книжку Фрідріха Енґельса „Початок родини, власности й держави“ (Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates), котрої перше виданне вийшло 1884 р. Славне імя автора, що сею публикацією — як сам він зазначив, сповняв заповіт свого приятеля Маркса, використовуючи його замітки на сю тему. Талановитий, живий виклад, який свої антикварні теми тримав в безпосереднім звязку з сучасним житєм і переплітав гострими, дотепними вихватками против сучасної буржуазної моралі, лицемірства в шлюбних і родинних відносинах, і всяких їх хиб. Соціялістична точка погляду, з якої освітлювались сі питання, і сама обґрунтовувалась висвітленнєм початків людського житя — так що книжка ся вважалась обовязковою для кождого скільки небудь освіченого соціяліста, — все се дало їй незвичайний розголос і популярність. Вона

мала до двох десятків німецьких видань, переведена була на всі культурні мови — в тим числі й на українську, двадцять літ тому, і ще раз була передрукована останніми роками,*) — і без сумніву буде ще довго заховувати свою популярність.

Вона повинна, і буде читатись, як оден з клясичних творів соціялістичної літератури. Але не повинна служити головним чи виключним джерелом для знайомости широких кругів громадянства з сими незвичайно важними для кожної свідомої людини питаннями. І коли в українськім письменстві досі не було иньшого підручника на сю тему, то про се тільки можна пожалувати. Бо при всіх тих визначних прикметах, які досі надають книжці Енґельса таке поважне місце навіть в німецькій популярній літературі, — незвичайно богатій всякими писаннями на сю тему, ся книжка навіть в момент своєї появи не вповні надавалась на свою ролю підручника по сим питанням, а тепер, по стількох літах, і поготів.

Перед усім, з великої, поставленої собі теми, вона спиняєть ся тільки на деяких питаннях: властиво тільки подруже і рід досить докладно в ній обговорені, і то в досить тісних межах (напр. про словянське житє в сій книжці нема нічого). Далі, як автор сам зазначив на титулі своєї книги, він в основу її положив „досліди Люіса Морґана", головно його капітальну працю про „старинну суспільність" (Ancient Society). Властиво спопуляризував її, доповнивши відомостями про Кельтів і Ґерманців, і поставив в тіснійший звязок з Марксовою і своєю системою „матеріялістичного розуміння історії". Власне сим „матеріялістичним розуміннєм історії", котре Морґан виявив в розсліді розвою людської громади, він і викликав в Марксі та Енґельсі бажання використати результати його розсліду і ввести їх в перспективу суспільної еволюції, подану в їх працях, — зробити з неї першу, вступну частину історії людського громадянства з матеріялістичного, економичного становища. Се завданнє Енґельс і виконав своєю книжкою по смерти свого великого товариша.

Тим часом Морґанова система, хоч як талановито сконструована, в тій части, де вона давала образ загальної еволюції громадянства, була не більше як гіпотезою, цінною і користною в розвою науки — те що називаєть ся „робочою гіпотезою", яка помагає розібрати ся в зі-

---

*) „Фрідріх Енґельс, Початок родини, приватної власности і держави, на підставі дослідів Л. Г. Морґана", виданнє Українсько-руської Видавничої Спілки у Львові, 1899 (Літ-Наукова Бібліот. ч. 275). Передрук, під таким самим заголовком, вийшов накладом „української федерації американської соціялістичної партії", Ню-Йорк, 1919.

бранім науковім матеріялі й намічає дорогу дальшому дослідови — і передасть ся згодом в науковий архив, коли в дальшій стадії наукової роботи зібраний і систематизований матеріял переростає сю гіпотезу і дає можність поставити нову теорію, більш відповідну до призбираного матеріялу. І в тім була хиба книги Енґельса, що вона популяризовала гіпотези Морґана як певні, нехибні виводи науки, і власне в сій сфері, де тоді, та і досі, все ще тільки рух, допитування, вишукування дороги до певних і трівких виводів. Вона піддавала свому читачеви хибну гадку, що в поданій йому книзі він має вже остаточне, певне розвязаннє сих питань, має на них тверді відповіди, які йому тільки треба добре запамятати, і більше до сих питань уже не вертатись. Коли зважити, яке величезне значіннє в загальнім світогляді людини мають понятя про такі основні явища громадського пожиття, як подруже, родина, рід, власність, кляс, власть, держава, то пригасити в широких кругах інтерес до них, до праці над виясненнєм сих питань, давши якісь ніби то тверді й непохитні формули, замість побудки до дальшої неустанної мисли в сім напрямі, — се дуже некористно з погляду культурного і суспільного розвою сих широких верств.

А формули розвою громадянства, взяті Енґельсом у Морґана, були, на правду, зовсім ані тверді ані певні.

Поодинокі помічення, зроблені в сій сфері Морґаном, були незвичайно цінні, влучні, подекуди ґеніяльні; але те, що він подавав як певну і непохитну, єдину для всіх галузей людства схему суспільного розвитку, було почасти одностороннє, почасти натягнене, і зовсім не витримувало критики. Се ясно було вже чверть віка тому, коли я мусів близше застановитись над сими питаннями, систематизуючи матеріали про початки українського і взагалі — словянського житя і переходячи ріжні пояснення, які давали сьому матеріялови з становища Морґана і його школи ріжні наші й чужі дослідники. Я дав вислів сьому скептичному вражінню тоді ж, у І томі Історії України (ст. 212 і прим.), і потім, коли я наново вернув ся до сеї справи кілька літ пізнійше, переробляючи сей том для нового видання, нова соціольоґічна і етнольоґічна література, яка швидко прибувала в тім часі, ще більше скріпила мене в переконанню, що схема, дана Морґаном і широко розвинена в ряді праць по соціольоґії й етнольоґії, не відповідає фактичному матеріялови і в кождім разі не може бути прийнята як обовязкова для всіх рас і народів (див. Історію України-Руси І т. 2 видання с. 300 і дд.). Величезний же етнольоґічний і соціольоґічний матеріял, нагромаджений і перестудіований з того часу, протягом останніх двадцяти літ, звів ще до більш скромного значіння не тільки ті спостереження, ко-

трими оперували Морґан та його наступники, а й усю ту тісну сферу соціяльного житя — сексуально-родинних відносин, де вони товклись і вишукували творчі сили людського соціяльного розвою. Круг спостережень поширив ся, розсунули ся рамці, в котрих обертались гадки дослідників, а останні великі зміни в людському житю, великий соціольоґічний досвід, пережитий всім громадянством, навчив ширше задивляти ся, глибше заглядати в глибини людського житя. Думаю, ми стоїмо на порозі нового, сміливого і богатого наслідками руху в сфері соціяльних наук, і з окрема — соціольоґії теоретичної і ґенетичної. Усвідомлюючи собі, в світлі пережитого, здобутки дотеперішніх спостережень і дослідів, будемо готовитись прийняти нові слова, принесені великими змінами в людському житю.

Розвій соціольоґичної науки і ґенетичної соціольоґії з окрема. Як я уже сказав, виясненнє початків соціяльного (громадського) житя людства та його розвою вважаєть ся ділом соціольоґії, а саме тої частини її, яка зветься соціольоґією ґенетичною, або динамичною, — а могла б звати ся й просто соціольоґією історичною,*) бо узагальнює явища історії людства, шукаючи в ній певних загальних прикмет, більш або меньше спільних всьому людству. Тільки ж з історією звичайно звязуєть ся понятє того, що зветь ся „історичними часами“ в житю народів: коли вони дійшли вже такого соціяльного і культурного розвитку, що у них появляють ся „історичні памятки“, тягла і неперервана історична традиция. Тим часом ґенетична соціольоґія займаєть ся найбільше часами ранійшими, „перед-історичними“, стараєть ся розслідити завязки суспільного житя і розвиток його форм, починаючи від найбільш простих і примітивних, та висвітлити ті дороги, якими воно приходить до тих складнійших форм, в яких ріжні народи виступають на початках доби, що зветь ся „історичною“ та служить предметом історичних дослідів. В тім ґен. соціольоґія приподоблюєть ся до иньшої такої „перед-історичної“ науки, археольоґії, яка так таки й зветь ся инакше „перед-історією“ („преісторією“). Тільки та ставить своїм головним завданнєм висвітленнє початків матеріяльної культури (їжі, одежі, житла, господарства і зносин) і студіює для сього матеріяльні останки і памятки сеї культури (струмент, посуду, останки їжі, одежі, житла, похоронів). А ґенетична соціольоґія, розсліджуючи початки соціяльної орґанізації, звертаєть ся до старинних літературних памяток, а ще більше (останніми часами особливо) — до матеріялів етнольоґичних: до студій над народами, які зістались на низших, так би сказати — перед-історичних ступенях культури і соціяльного житя. Широко переведені протягом останнього століття досліди й описи побуту

*) Так дехто і пробував її називати — див. показчик літератури.

таких народів виказали, що майже всі ступени культури і громадського житя можна бачити на яв, перед собою, у сих народів, і коли їх уміючи підібрати і поставити поруч себе, очистивши від ріжних сторонніх додатків, за помічю порівняних етнольоґічних студій, то ми дістанемо перспективу соціяльного розвою, дуже ріжнородну, з масою варіянтів, яких даремно б ми шукали в історичних наших відомостях.

Трохи, правда, запізно наука взялась до студіювання сих пасербів історії: деякі встигли вже й вигинути під натиском на них европейської „цівілізації", поки діждались сеї ласкавої уваги. Але все ж таки сі досліди, переведені протягом особливо останнього півстоліття перед війною, уратували, для науки бодай, дуже богато. Заразом вказали вони шлях, котрим належить іти, щоб дійти ясного розуміння доріг, якими вищі культурою народи, так звані історичні, вийшли на ті вищі степени культурного життя, де вже починаєть ся їх історичне істнуваннє, котрим займаєть ся історія, а так звана „фільософія історії" стараєть ся звести до більш меньш одностайних, спільних моментів безконечне богацтво фактів і подробиць сього історичного житя. Ґенетична соціольоґія таким чином пророблює немов вступні розвідки до сеї науки, яка розвинулась півстолітєм ранійше, головно під впливами німецької ідеалістичної фільософії. Деякі дослідники навіть дивлять ся на соціольоґію взагалі, як на те саме, чим мала бути та „фільософія історії"*). Але глибока відмінність напрямів новійшої соціольоґії від тої старої, ідеалістичної історії фільософії, робить таки з соціольоґії не по назві тільки, а по самому духу і змісту науку глибоко відмінну. В своїх початках (у Конта особливо) соціольоґія стояла дуже близько до тої ідеалістичної фільософії історії — але потім відійшла далеко й пішла иньшою дорогою.

Поява і розвиток соціольоґії як науки се діло останнього століття. Правда, коли її починають просто з „Курса позитивної фільософії" Конта, котрий руба поставив питаннє про неминучість утворення сеї науки (котрій він перший і дав її нинїшню назву — „соціольоґії"), то се виходить трохи занадто формально. Не казати вже, що ідея науки про людське громадянство, як таке, носила ся в гадках учених, які інтересували ся соціяльними відносинами, дуже здавна: стара „політика", що веде свої початки від Плятона і Аристотеля, була властиво вже такою наукою про громадянство, тільки все збивалась на науку про державу, і питаннє про відносини між громадянством і державою було

*) Особливо замітна, написана з сього становища цікава і цінна книга проф. Павла Барта, Die Philosophie der Geschichte als Soziologie. З старших дослідників напр. Міль уживав без ріжниці, як ту саму назву, „соціольоґію" і „фільософію історії".

для неї центральним. Оден з визначних представників сеї дісціпліни, анґлійський фільософ Гоббс (1588—1679) висунув і дуже значущий термін для сеї науки — „соціяльна фільософія“. Але XVIII вік не оцінив відповідно сеї ідеї. У Монтескіє і Кондорсе, котрих Конт уважав своїми попередниками, знаходимо не богато нового в порівняню з попередніми „політиками“, і тільки велика революція та викликані нею глибокі політичні й соціяльні зміни змусили глибше застановитись над соціяльним ладом і основними факторами його розвитку.

„Великий зачинатель ідей“, насичений враженнями епохи, ґр. Сен-Сімон (1760—1825) в своїх безконечних, безсистемних, часом навіть суперечних з собою писаннях, написаних під враженнями наполеонівської і реставраційної реакції, доходить до глибоких виводів, які відограли велику ролю в розвою европейської мисли.*) Переходячи історію Франції, — ті умови, які привели до утворення феодального режіму, потім його розкладу і орґанізації необмеженої королівської монархії, до революційного вибуху і реставрації, він порівнює її з історією Анґлії, з анґлійською революцією і реставрацією, і констатує повну анальоґічність розвитку сих двох країв, поставлених, на перший погляд, в такі глибоко відмінні обставини. Се вказує йому на спільність основних сил, які керують історією народів. Форми державної орґанізації, політичні зміни — котрі так швидко проходили в останніх десятилітях — мають другорядне значіннє. Основу становить економична орґанізація громадянства: право власности, поділ праці, форми продукції і орґанізація суспільних кляс, яка з того витікає. „Парляментарне правліннє тільки форма, а власність — се ґрунт; закон про права і форми правління не мають такого значіння як ті, що уставляють права власности і реґулюють їх користаннє; їх обґрунтованнє се правдива підстава соціяльної будови.“ Поруч сих економичних підстав відограють в політичних змінах велику ролю також ідеї — моральні, релігійні, фільософичні. Кожда політична система має своє обґрунтованнє в системі фільософічній. Політична орґанізація середньовіча була ділом середньовічних мислителів — духовенства, а розвій позитивного знання, принесеного Арабами до Европи, не меньше послужив розкладови феодалізму, ніж визволеннє міських комун. Про взаємовідносини сих двох катеґорій сил — економичних і духових, Сен-Сімон не висловлюєть ся виразно, але часами у нього вириваають ся замітки, які признають першинство за факторами економичними: „поступи індустрії мають найбільш позитивний характер“, велика революція мала своєю

*) Ся духова спадщина Сен-Сімона, незвичайно важна для розвою европейської мисли середини XIX в., не можна сказати щоб була добре вистудіована. Найкраща праця про неї: G. Weill, Saint-Simon et son oeuvre, 1894.

метою уставлення „індустріяльної системи“ і революційна енерґія не вичерпаєть ся, поки ся система не закріпить ся (правда, що сю індустріяльну систему Сен-Сімон бере широко, включаючи сюди всі продуктивні, працюючі елементи: підприємців, робітників і трудову інтеліґенцію).

В кождім разі сі сили проявляють себе з такою ж постійністю і непохитністю, як сили фізичні. „Хід цівілізації не залежить від нас“. Хід людського духа єдиний і незмінний, великі люде не творять, лише збирають до купи розкидане. Спеціяльно політичні події підлягають законности ще більш абсолютній, ніж математичні ряди. Тому тут навіть більше ніж в науках природничих можливе передбачаннє, виводи на будуще з фактів минулих; добра історія минувшини заразом буде історією будуччини людства. Досі вона була чисто літературною роботою, дійсною наукою вона стане тільки тоді, коли почне „координувати факти, і з них виводити загальні закони“. На сих історичних виводах мусить тоді спертись і нова „політика“: вона послугуватиметь ся методами фізики й иньших природничих наук і подібно до них ставитиме своїм завданнєм — з даних фактів передбачати їх вислід. Се й є властиве завданнє людської праці — людську проникливість наблизити можливо „до передбачання божого“.

Соціяльні науки, таким чином зреформовані методом наук природничих, мусять війти в нову систему „позитивної фільософії“, котру Сен-Сімон запроєктував задовго до своєї знайомости з її будучим творцем та своїм учеником Оґюстом Контом. В своїх „Lettres philosophiques et sentimentales“ він писав, в 1811 р., коли Конт іще був підлітком:

„Окремі науки — се елементи загальної науки, названої фільософією; ся наука в своїй пасивній части являєть ся підсумком (резюме) здобутих відомостей, в части активній — показчиком нових наукових шляхів і переглядом способів для нових відкрить і завершень уже розпочатих. Розглядаючи релятивний і позитивний характер науки в її цілости й частях, бачимо, що й цілість і части з початку повинні були мати характер здогадний (конектуральний), далі мусіли дістати характер на половину здогадний, на половину позитивний, і нарешті вся наука і части її мають здобути характер можливо вповні позитивний. Ми й прийшли до моменту, коли перший вдатний підсумок окремих наук (des sciences particulières) утворить позитивну фільософію (la philosophie positive).“

Утворити таку систему позитивного знання Сен-Сімонови не було дано: його відомости були занадто поверховні, хоч і ріжнородні, й зачерпнені з других рук. До сього діла взявсь його ученик і співробітник з останніх літ житя Оґюст Конт (Comte, 1798—1857). Тому що

Конт і Сен-Сімон під кінець розійшлись, Конт і його ученики можливо затушковували ідейну залежність їх праці від Сен-Сімонових ідей; як сказано вже, Конт більш налягав на звязок своїх ідей з поглядами Монтеskіє і Кондорсе і промовчував Сен-Сімона, а декотрі з контистів навіть навпаки — доводили вплив Конта на Сен-Сімона.*) Одначе залежність діла Конта від вище наведених ідей Сен-Сімона не підлягає сумніву. Своїм „Курсом позитивної фільософії" (6 томів, 1830—1842) Конт сповняв проґраму „підсумку окремих наук", поставлену Сен-Сімоном, його побажаннє бачити „добру історію минувшини людства", котра б давала проґноз його будуччини, і начеркував нову проґраму нової науки про суспільність, тої „соціяльної фізики", котра б уставила закони соціяльного розвою, такі ж певні та непохитні як закони фізики. Тільки — і в сім Конт не додержав ся на висоті гадок свого учителя, — він упростив його концепцію соціяльних факторів. Лишив без відповідної уваги все сказане Сен-Сімоном про фактори економичні, індустріяльні, клясові, і в основу своєї концепції взяв тільки фактор духовий, псіхольоґічний — принаймні в тій більш суцільній части своєї історії соціяльного розвитку, котра у нього доводить ся до нової европейської історії.**)

Перед усім уставляє він систему окремих наук, їх „єрархію" в порядку їх складности — від загальнійших і простійших до більш складних, скомплікованих. Се славна Контова „клясіфікація наук", яка уставлає їх в такім порядку: математика, астрономія, фізика, химія, біольоґія, і за біольоґією, яка студією устрій і функції живих, чи орґанічних тіл, по гадці Конта, мусить бути ще наука, присвячена устроєви, розвоєви і функціям людської суспільности. Сій будучій науці він дав назву соціольоґії, яка й зістала ся за нею, невважаючи, що такий термін, зложений з двох ріжномовних слів — одного латинського, другого грецького, викликав чимало опозиції. Ціла половина Контового „Курса" (тт. IV, V і VI) присвячена виясненню принціпів і завдань сеї нової, ним постулірованої науки. В дусі Сен-Сімона сі завдання і методи ставлять ся по анальо-

---

*) Про причину розходження Конта з Сен-Сімоном оповідають, що Сен-Сімон був невдоволений, що Конт за-мало рахуєть ся з значіннєм релігійного і „сентіментального" фактора в соціяльнім житю. Але не кажучи, що Конт в сім напрямі під кінець, в своїй „Позитивній Політиці" пішов навіть дальше від Сен-Сімона, взявши на себе орґанізацію нової церкви, — він і в своїм „Курсі позитивної фільософії" розвинув як раз найбільше „релігійно-сентіментальну" сторону людського житя.

**) З написаного про Конта найкращою зістаєть ся популярна праця Д. С. Міля: Auguste Comte and Positivism, 1865, 3 вид. 1882.

Дуже старанну моноґрафію про Контову соціольоґію написав F. Alengry. Essai historique et critique sur la sociologie chez Auguste Comte, 1900.

ґії з фізикою: як біольоґія так і соціольоґія трактують ся як відділи фізики в широкім розумінню слова. Фізика властива досліджує закони неорґаничної природи; біольоґія, або „орґанична фізика“, займаєть ся тілами орґаничними, а соціольоґія, котру Конт инакше називає „соціяльною фізикою“, має досліджувати устрій людського громадянства (що Конт по анальоґії з фізикою називає „соціяльною статікою“) і його розвій — що він називає „соціяльною дінамікою“. В сім досліді має вона знаходити оті вимагані Сен-Сімоном тверді й непохитні закони, котрі в соціяльнім житю мусять бути також як у всякій иньшій сфері природних явищ. Базу в сім приготовляє для соціольоґії біольоґія, котрої частину становить „фізіольоґія мозку“, або псіхольоґія, яка аналізує соціяльні інстинкти людини (sociabilité humaine). Аналіз історичного розвою людства мусить розкрити закони, котрі ними керують. Основною силою соціяльного розвитку являєть ся людський дух: „весь соціяльний механізм в останнім рахунку спочиває на ідеях“ (tout le méchanisme social repose finalement sur les opinions).

Розвиваючи висловлену досить ясно вже у Тюрґо і Сен-Сімона ідею, котру Конт одначе вважав своїм винаходом,*) він уставляє свою теорію „трьох стадій“, які переходила в своїм розвою мишленнє, а з нею і соціяльне житє всіх народів: з початку давалось усьому обясненнє теольоґичне (волею і творчістю богів), потім метафізичне (з певних абстрактних первооснов) і нарешті думка стає на позитивний ґрунт: шукає реальних законів, себ-то фактичного звязку явищ в їх розвитку і співістнуванню. Відповідно сьому Конт ставив черговим завданнєм науки поставити на ґрунт „позитивної фільософії“ і студіюваннє соціяльного людського житя та згідно з її вислідами його орґанізувати. Прикметами позитивного досліду він уважав: обєктивизм, себто підпорядкуваннє гадок предметови досліду, реальність досліджуваних явищ, їх певність і можливість перевірки, точність до-

*) У Тюрґо напр. знаходимо такі гадки, які потім лягли підставою системи „трьох стадій“ Конта: „Поки не усвідомлена була залежність фізичних явищ, зовсім натурально було думати, що вони творять ся якимись розумними істотами, невидимими, але подібними до нас — до кого ж вони могли бути подібні инакше? Таким чином все що діяло ся по-за волею людей одержало свого бога, а страх і надія привели до релиґійного культу. — Потім коли фільософи порозуміли недорічність сих байок (про богів), але ще не мали доброго знання природних наук, вони стали толкувати явища абстрактними виразами, як „єства“ (essences) і можливости (facultés) і трактували їх так наче б то були якісь істоти або нові боги, що прийшли на місце давнійших. І тільки геть пізнійше, з спостережень механичного впливу тіл на тіла, з сеї механіки виведено нові гіпотези, які можно було розвивати математично і провіряти експеріментально.“

сліду і свідомість релятивности його результатів — тому що явища кінець кінцем пізнають ся нами не в своїй абсолютній істоті, а в їх відносинах між собою і в відносинах до обсерватора чи дослідника.

Виходячи з сих принціпів Конт начеркує в своїм курсі образ розвою людського житя і його перспектив в будучности.

Вихідною формою соціяльної орґанізації, association élémentaire, являєть ся сімя; се соціяльна одиниця, дана природними (біольоґічними) умовами. Вона опираєть ся не на поділі праці — основнім принціпі соціяльної орґанізації, „який в сімї проявляє себе тільки в деякій мірі", — а на інстинктах людської симпатії. Ті ріжниці і нерівности, які істнують в сімї, виявляють ся в підпорядкованню жіночого елементу мужеському, і дитинячого покоління батьківському: при всіх змінах форм сімї власть чоловіка над жінкою і батьків над дітьми мусить зіставатись завсіди; підкопуваннє сімї якими небудь теоріями Конт уважає симптомом соціяльної анархії.

З сімей виростають племена, з племен народи. Виходячи за рамці сімї, людські одиниці підпадають уже впливам соціяльного процесу, глибоко відмінного від біольоґічного істнування. Супроти одиниць суспільність являєть ся самостійною силою, взаємовідносинами одиниць і поколінь обмежує вона впливи законів фізіольоґічних, включно з псіхольоґічними, і розвиваєть ся по своїм власним законам соціяльної дінаміки. Першим і основним таким соціольоґічним законом являєть ся закон проґресу, від котрого не може ізолюватись ніяка соціяльна сфера: як в статіці так і в дінаміці громадянства істнує внутрішня звязь між усіми частинними його рухами. Дає напрям сьому рухови, як ми вже знаємо, людський дух. Біольоґічні умови соціяльного житя (milieux biologiques): раса, фізичні прикмети теріторії, клімат — мають другорядне значіннє, прискорюють або затримують його розвій, але не впливають на його напрям. Так само другородне значіннє має соціяльна конкуренція, яка виникає з намноження людности і з тим звязаного попиту за житевими засобами, поділу праці і кооперації. Історія громадянства се історія людського духу; еволюція духова і соціяльна покривають ся обопільно. З кождого духового піднесення виникає ініціятива в иньших сферах соціяльного житя — мистецтві, політиці, індустрії. Тому з духового житя починаєть ся революція і реформа; одинокий спосіб реформи — се реорґанізувати насамперед думку, щоб потім перейти до обичаю, і нарешті до інституцій.

Одначе сила духу також не безмежна: як усе матеріяльне він підлягає фізичним законам, як закон інерції, ділання і протиділання, й ин. Тому помилкою являєть ся віра в безмежну силу індівідуальної

ініціятиви, специяльно — впливу законодавця: він може тільки підтримувати спонтаничний хід соціяльного процесу, а не затримати, не змінити його напрям.

На історичних прикладах першої, релігійної стадії соціяльного житя людства Конт стараєть ся показати все се конкретно. Він розділяє сю стадію на три степени: фетішизму, політеїзму і монотеїзму, і показує на кождім степени, як певному ідейному світоглядови відповідає певна соціяльна система. Фетішизм полягає на єдино можливому для примітивної людини трактованню всього доохрестного як індівідуальних істот, укритих у всіх, навіть, на погляд, бездушних річах. З сього витікає пошана для користних для її прожитку звірят, привязаннє до рідної землї, з тим до хліборобства. Сей многоважний поступ господарства треба толкувати з духових мотивів: поясненнє збільшеннєм людности і запотрібованнєм поживи не годить ся, бо псіхольоґія показує фальшивість виводу здібностей з потреб. Що до соціяльної орґанізації, то вона в сій добі не виходить властиво за рамці сімї. Священичої верстви ще нема, тільки ріжні чародії. Мистецтво слабо розвинене, в нім нема ще творчої фантазії, яка виявляєть ся в політеїстичній добі.

Культ небесних тіл творить перехід до політеїзму — релігії ширшої, яка обєднує більші круги людности спільними віруваннями і спільним підпорядкуваннєм божеській силі, творить нації, держави і патріотичну свідомість. Але ріжниця в релігійних віруваннях, в божествах приводить до війн, — старинні війни всі мають до певної міри релігійний характер. Вони витворюють невільництво, а з невільництва виростає роскіш, жадність і соціяльні нерівности. В орґанізації влади з початку теократія, пануваннє священичих верств, але що наслідком многобожности вона не консолідуєть ся, то у ріжних народів (Греків, Римлян і ин.) перевагу бере власть світська, військова, що зле відбиваєть ся на моральности громадянства. Натомість найвищого розцвіту доходить мистецтво.

Доба монотеїстична — европейське середньовіче — дає єдине священство, завдяки католицькій церкві, для котрої Конт не знаходить слів подиву і поважання, вважаючи її діло верхом політичної мудрости людства. Утворений нею розділ власти світської і духовної і самостійність церкви дали незвичайно користні наслідки для соціяльного розвою. Релігія обмежила війну, облекшила клясові нерівности, специяльно невільництво. Мистецтву дала етичний зміст і т. д.

Таким чином на сих трьох світах: примітивнім, античнім і середньовічнім Конт послідовно переводить свою теорію залежности соціяльного процесу від ідеольоґії. В характеристиці нової доби, приблизно

від XIV в., вона не переведена так послідовно. В порівнянню з суцільною, закінченою будовою европейського середньовіча сі пять століть Контови представляють ся добою розкладу і анархії, в котру внесе лад тільки будуча доба позитивизму. З трьох „серій“ явищ, які виступають при кінці середньовіча — індустріяльної, естетичної і науково-фільософічної, ся остання тратить приналежну їй ініціятивну, провідну ролю. порядок залежности зміняеть ся, напрям дає індустріялізм, який завдячує свою енерґію повному визволенню підданих. Провідну ролю фільософія починає брати з XVIII в., а повне панованнє її прийде з добою позитивизму, дорогу котрому Конт промощує своєю творчістю. Загалом же характеристика сеї „метафізичної стадії“ випала у нього далеко меньш послідовно і ясно, ніж стадії попередньої.

Сю Контову концепцію історії соціяльного розвою людства приходить ся оцінювати тепер дуже неґативно, але сама ідея науки про суспільність як таку, і побажання „позитивного“ розсліду явищ соціяльного процесу були почином плодотворним. Йому пощастило захопити безпосередньо по своїм проголошенню двох визначних анґлійських мислителів, котрі дали дальший розвиток ідеям Конта. Джон Стюарт Міль в своїй „Системі льоґики“ (1842) піддав близшому розборови питаннє про метод досліду соціяльних явищ, поставлене Контом, і поставивсь прихильно до його постулятів. А Герберт Спенсер, оден з найвизначнійших фільософів нової доби (1820—1903) самостійно переробивши основні ідеї Конта*), з далеко більшим апаратом відомостей з сфери орґанічного житя, з соціяльних наук, і спеціяльно з етнольоґії**), узявсь до будови нової системи соціольоґії. З початку дав начерк „Соціяльної Статіки“ (1851), де вже ясно виступають основи системи, розвинені потім в студії про „Соціяльний Орґанизм“ (1860) і положені в основу його ґрандіозної „Системи сінтетичної фільософії“, котру він почав публікувати з 1860 років, немов в розвиток ідеї „Курса позитивної фільософії“. В ній Спенсер присвятив богато місця соціольоґії,***) окремо в спів-

*) Він заявляв навіть, що зовсім незалежно від ідей Конта почав свою працю; але вплив Конта на неї тим не меньш очевидний.

**) Конт навпаки найсильнійшим був в математиці і точних науках, але взагалі траґічні обставини його особистого житя і ріжні обгостреці ними дивацтва рано припинили його працю над поширеннєм і поглибленнєм своїх відомостей, так що успіхи експеріментальних наук в другій четверти XIX в. пройшли поуз нього.

***) Ся „система“ зложила ся з таких частей, чи ціклів: „Основні принціпи“. „Основи біольоґії“, „Основи псіхольоґії“, „Основи соціольоґії“ і „Етіка“ — разом десять томів, що виходили по малу протягом 30 літ (1862—1893). Перший том „Основ соціольоґії“ (Principles of sociology) вийшов 1876 р., третій в 1893.

робітництві з кількома помічниками випустив серію томів „Описової Соціольоґії“,*) і популярний виклад „Студіювання соціольоґії“ — загальні замітки про те як належить підходити до сих студій. Всіми сими працями і своїм великим авторитетом він значно посунув соціольоґічні студії, і незалежно від слабших сторін свого методу дав могутний импульс розвитку нової науки — так що властиво від Спенсерових праць, від його „Основ Соціольоґії“ особливо, можна рахувати істнуваннє соціольоґії як конкретної науки. Тому мусимо спинитись над тім головнійшім, що він вніс сюди. **)

Перед усім треба підчеркнути се, що Міль і Спенсер внесли важну поправку в Контову систему наук, вказавши на важне значіннє псіхольоґії в досліді суспільного житя. У Конта, котрий мішав її з т. зв френольоґією (теорією про залежність псіхики людини від форми черепа), псіхольоґія фіґурувала як галузь фізіольоґії, чи біольоґії, з доволі скромною і неясною ролею. Міль і потім Спенсер визначили сій науці місце між біольоґією і соціольоґією, як фундаментови соціольоґії, і в реальнім переведенню своєї системи ґенетичної (чи дінамичної) соціольоґі Спенсер так богато дав місця псіхольоґії примітивної людини, її вірування і світоглядови, як основі соціяльних форм, що його „Основи Соціольоґії“ дійсно являлись орґаничним продовженнєм „Основ Псіхольоґії“***).

При тім все він виходить з псіхольоґії людської одиниці, і вважає можливим соціольоґічну систему виводити апріорно, дедуктивно: в псіхольоґічних прикметах примітивної людини знаходити принціпи соціяльної

*) З сеї колекції — Descriptive Sociology or groups of sociological facts, вийшло 8 томів (1873—1881); вона зісталась незакінченою (поодинокі томи присвячені Анґлії й Франції, народам азійським і американським, і племенам примітивним, „найнизшим“, lowest races). Накликування до продовження сеї праці спільними силами етнольогів і соціольогів, щоб мати для людських пород щось подібне як Бремове „Житє звірів“ для звірят, досі зістались без успіху. Тому приходить ся звертатись і до старійшої колекції, в котрій також і описовій соціольоґії уділено було богато місц. Се Anthropologie der Naturvölker Т. Вайца (Th. Waitz), її вийшло 6 томів в 1859—1870 рр.: народи Африки, Америки й океанських островів (останній том оброблений Ґерляндом, який випустив і нове виданнє, 1877). Новійша систематика описового матеріялу зроблена буля француським етнольоґом Шарльом Летурно в ряді моноґрафій, вичислених в показчику літератури. Але вони займають посереднє місце між систематикою матеріялу і порівняними студіями, і тому властиво не вдоволяють ні одному ні другому завданню.

**) Краща праця про Спенсера: David Duncan, The life and letters of H. Spencer, London, 1908. Короткий витяг з його праць (за виїмком тих що вийшли пізнійше): F. H. Collins, An Epitome of Synthetic philosophy, London, 1889. Детальний перегляд Спенсерових соціольоґічних ідей і їх рефлексів в пізнійшій літературі, з критичною оцінкою, в згаданій праці Барта (с. 10).

***) Новійша діскусія на тему систематики наук в Ananales de l' Institut intern. de Sociologie т. XIII (1911).

орґанізації. Зближаючись з Контом в тім, що рішаючу ролю в соціяльній конструкції признасть ся духовим функціям людини, Спенсер рішучо розминаєть ся з ним в сім признанню основного значіння одиниці. Тим часом як у Конта, який стояв під впливами французької реакції першої половини XIX в., головне значінне має людський колектив, суспільство, яке розвиваєть ся по своїм власним законам, опановує людину зараз же за межами сімї і вповні підпорядковує своїм інтересам, — Спенсер зістаєть ся вірним індивідуалізмови старої анґлійської ліберальної „натуральної свободи“, клясично сформульованої Адамом Смітом. Обстоює „природні права“ одиниці, її рівноправність і свободу від реґляментації держави, від деспотії суспільности. В своїй „Соціяльній Статіці“ він так формулує сей свій основний принціп (проголошений Льоком): „кожда людина має право на повну свободу уживання своїх здібностей, без нарушення такої ж свободи, яку має кожда инша людина“, і з незначними відмінами сей прінціп повторюєть ся потім в його пізнійшій системі. Правда, в своїх „Основах Соціольоґії“ (§ 10) він признає факт обопільного впливу: не тільки людських одиниць на суспільність, але і навпаки — суспільности на людські одиниці. Тим не меньше в конкретнім переведенню своєї соціольоґічної концепції він зістаєть ся на ґрунті дедукції соціяльних відносин з індивідуальних прикмет людини.

Се приводило його до суперечности з біольоґічним принціпом, положеним в основу сеї концепції — власне з поглядом на людське громадянство як на орґанізм, що становить другу основну прикмету соціольоґічної системи Спенсера. В своїх соціольоґічних студіях він стояв під дуже сильним впливом перших реальних поступів біольоґічної науки в дослідах над орґаничною тканиною, над клітиною як живим атомом орґаничної будови ростин і звірят, і звязаною з тим системою „фізіольоґічного поділу праці“ в живих орґанізмах. Відкритя в сій сфері, зроблені в 1820-х, 30-х і 40-х рр., дали напрям сій провідній ідеї Спенсера про громадянство. Він викладає її вже в першій своїй праці про соціяльну статіку, обґрунтовує в спеціяльній студії про „Соціяльний Орґанізм“, і потім кладе в основу своєї соціольоґічної системи, переводячи анальоґію між соціяльною людською будовою на ріжних степенях її розвитку з ріжними родами орґанізмів. Гадка сама по собі стара: всі ми знаємо латинську байку, вложену в уста представника римської аристократії, в науку збунтованому плєбсови, про подібність людського громадянства до людського тіла, в котрім ріжні кляси і ґрупи сповняють ріжні функції, і тільки в своїй кооперації можуть задоволяти свої інтереси. З новійших „політиків“ сю анальоґію розвивав напр. Гоббс. Але перший Спенсер, опираючись на даних біольоґії, попробував глибше

і детальнійше використати сю анальоґію. Прирівнюючи людську родину до живої орґаничної клітини, наростаннє соціяльної орґанізації з „орди“ до „племени“, з „племени“ до „народу“ порівнював він з біольоґичним ростом орґанізму, зверхні покрову тіла — з оборонною военною орґанізацією примітивної скупини, внутрішню тканину (ентодерму) з внутрішньою мирною орґанізацією, зверненою на добуваннє всього потрібного для житя, і т. д.

В звязку з таким біольоґичним, натуралістичним розуміннєм громадянства і його розвою, що являєть ся характеристичною прикметою Спенсерової соціольоґичної концепції, стоїть проклямований, або краще сказати — розроблений ним спеціяльно в приложенню до соціяльного людського житя — закон еволюції. Се закон світового житя, неорґаничного і орґаничного. Лямарк його проголосив в приложенню до орґаничного житя, як вічний перехід від простійшого до складнійшого. Спенсер бачить його так само і в механичнім руху всесвіту, і в орґаничнім житю, починаючи від його найнизших форм, і в соціяльних формах людського житя, в духових його проявах. Се нова, більш загальна, більш універсальна формула того, що Конт формулував як загальний закон проґресу в людськім громадянстві. Закон сей витікає з загальної тенденції постійного принаровлення (припасування) внутрішніх відносин до зовнішніх, а виявляєть ся в неустанній діференціяції й інтеґрації, або инакше — в постійнім поступі необєднаної одностайности в напрямі до внутрішньо обєднаної і звязаної ріжнородности. Докладнійше — се вічне проґресованнє механично звязаного аґреґата більш меньш однородних, гомоґенних складників до внутрішньо звязаної системи уріжнороднених складових частин. Коротко — від аґреґата до системи. В сфері механичній чи біольоґичній і так само в сфері людського соціяльного або культурно-духового житя: в мові, в творчости, в науці, всюди Спенсер бачить повтореннє сього принціпу: непостійности однородного (instability of the homogeneous) і його нестримної тенденції перетворення в суцільну ріжнородність виразно відокремлених, але внутрішньо звязаних частей (First Principles § 127 і дд.).

Се натуралістичне розумінне соціяльного процесу і трактуваннє суспільности як орґанізму, на основах біольоґії, зробили сильне враженнє на сучасників. Доба стояла під знаком біольоґичних інтересів: дослідники і ще більше — широкі круги громадські захоплювались ними. Великі відкритя Уолеса і Дарвіна, що ствердили принціп еволюції, виставлений Лямарком, фактами більш яскравими і пречистими, а головно — були піднесені громадянству Дарвіном з такою ґеніяльною яснистю і льоґичністю, в богатьох пунктах відповідали Спенсеровим концепціям, потверджували їх біольогичними фактами, а і ще більше — псіхольоґично їх під-

тримували.*) Спенсер, виступаючи з своєю першою соціольоґічною працею за кілька літ перед появою „Походження пород“ Дарвіна (с. 245), виходив з еволюційних тез Лямарка, — не так різких і натуралістично-непримирених (Лямарк стояв на прінціпі активного припоровлення одиниці до окруження, своєю працею і уживаннєм своїх орґанів, тим часом як Дарвін висував стихійну силу природного добору, через автоматичне виживаннє одиниць, припадково наділених природою якоюсь прикметою, користною в боротьбі за істнуваннє). Тим не меньш уже в тій першій праці Спенсер дуже різко підчеркнув улюблений пізнійшими дарвіністами принціп боротьби за істнуваннє, як у звірнім так і в людськім житю, а також і природного добору — того що він до появи Дарвінового твору називав „дісціпліною природи“, а потім прийняв Дарвінів термін „natural selection“, і сі ідеї мали потім великий вплив в розвою соціольоґічної гадки.

Тим часом як Дарвін, та й иньші натуралісти по спеціяльности взагалі дуже не скорі були переносити зроблені ними біольоґічні помічення на даляко складнійші людські соціяльні відносини, — навпаки (як сам Дарвін) виразно відріжняли біольоґічну базу людського громадянства від дальшої етичної еволюції його,**) — Спенсер і його однодумці були далеко рішучійші в своїх соціольоґічних виводах з сих біольоґічних помічень. Уже в своїй першій праці, вважаючи принціп природного добору користним для суспільности, тим що він усуває нездібних, укорочує їх страждання і запобігає передачі потомству їх нездібностей, Спенсер відкидав всяку опіку держави чи громадянства над слабими і неприспособленими, і ще з більшого рішучістю виступав в своїх пізнійших працях против всякого примішування етичних мотивів до соціяльної орґанізації. Подібний вплив — опозіції всяким ідеалістичним концепціям, щоб вони не замасковували ясного і твердого біольоґічного процесу і не засмічували його впливів всякого роду перепонами, — „дарвінізм“ робив і на богатьох иньших дослідників, які обстоювали необхідність і неминучість боротьби за істнуваннє в її найбільш грубих і неприкрашених формах, включно до апольоґії війни, як користної форми натурального добору ***).

*) Нагадаю дати головнійших з соціольоґічного погляду праць Дарвіна: Origin of species by means of natural selection 1859 р. The variations of animals and plants under domestication 1868. The descent of man, and selection in relation to sex 1871. The expression of the emotions in man and animals 1872.

**) Походженнє людини, ч. III гл. 21.

***) Оцінка сього „соціольоґічного дарвінізму“ якпй не треба змішувати з дарвінізмом природничим, напр. в працях: H. Ziegler, Die Naturwissenschaft und die sozialdemokratische Theorie, Stuttgart, 1894. A. Ruppin, Dar-

І от ся натуралістична концепція Спенсера, і спеціяльно — його орґанична теорія суспільности в сих біольоґічних настроях знаходить відгомін, спочуте і дальшу розробку. Цілий ряд визначних соціольоґів — як Шефле і Ліліенфельд в німецькій літературі, Фулье, Узуле, Вормс в французькій постарались повнійше розвинути вказані Спенсером анальоґії суспільности з живим орґанізмом, усунути допущені ним крайности (як його незвичайний індівідуалізм, неґація суспільного колективу як творчої, орґанізаційної, реґулятивної сили, і т. и.) *) Але і в сих поправлених формах метод студіювання громадських відносин і його еволюції за помічю анальоґій з орґанізмами не стає певнійшим знарядом соціольоґичного досліду. Критики справедливо вказують в сих приподобленнях натягання, перемішання подібностей орґаничної будови з подібностями функціональними, і т. д. Всі сі дані Спенсером і його наступниками порівняння мирного правління з симпатичними нервами, а воєнного — з хребетними, воєнної орґанізації з поздовжними мязами, а економичної з поперечними, можуть мати всякий інтерес**) — але за підставу до якихось виводів чи постулятів в сфері соціяльної статики і дінаміки їх брати дуже ріськовано. Досить сказати, що напр. Спенсер, як серіозний аналітик, сам не міг рішити, що взяти в сім людськім орґанізмі за орґаничну одиницю, котра б відповідала клітині звіриного орґанізму: чи окрему людину, чи сімю, чи людську скупину, і кінець кінцем ухопив ся за компромісну гадку Генрі Мена, що одиницею в стариннім суспільстві була сімя, а в суспільстві новім — людська одиниця (P. S. § 320). Коли вже в такім основнім питанню не можна сказати нічого певного, і приходить ся для такої основної, незмінної річи як клітина брати раз людську одиницю, другий раз людський комплекс, то яка вже постійність і точність можлива буде в виводах з таких хитких преміс?

Глибше і позитивнійше значінне для розвою соціольоґичного мишлення мала ідея еволюції, приложена до соціольоґичних явищ і послі-

winismus und Sozialwissenschaft (Natur und Staat, II), Jena, 1903. P. Kropotkin, Die gegenseitige Hilfe, 1904. J. Novicov, La critique du darwinisme social, Paris, 1910, etc. Особливо спопуляризував і звульґаризував сей „дарвінізм“ Фр. Ніче (Nietzsche) своєю проповідю Übermensch-івства. В соціольоґії одним з найбільш невблаганних оборонців „соціял-біольоґичного“ напряму виступив W. Schallmayer, Vererbung und Auslese in ihrer soziologischen und politischen Bedeutung, Jena, (2 вид. 1910). Новійша праця на сю тему F. Meyer-Leyer, Die Zähmung der Nornen (див. показчик).

*) Див. в показчику літератури: Ліліенфельд: Гадки про соціяльну науку будучности, Шефле: Будова і житє соціального тіла, Узуле: Сучасне громадянство; Фульє: Сучасна соціальна наука; Р. Вормс: Орґанізм і громадянство.

**) Детальний перегляд всіх сих анальоґій і оцінка їх в книзі Барта, який сам стоїть на тім, що громадянство се орґанізм, але духовий (geistiger Organismus).

довно переведена Спенсером в його „Системі“. Вона була підтримана з одного боку дарвінізмом, з другого боку — з ними хрональоґічно зійшлась і ориґінально скомбінувалась иньша могутня еволюційна концепція — матеріялістичне розуміннє історії Маркса і „марксистів“.

Вона видвигнула на перший плян і розвинула ту другу серію соціяльних факторів, котру поруч ідейних (псіхольоґичних) поставив був, і навіть схильний був надати їй переважну ролю Сен-Сімон*), а лишив на другім пляні Конт, видвигнувши на перший орґанізаційну ролю ідей.**) К. Маркс, який взагалі богато взяв з ідеольоґії Сен-Сімона, також різко і односторонно, як се зробив Конт з фактором псіхольоґичним, розвинув в систему діланнє фактора економичного. Сен-Сімон, який відчув значіннє обох, але не вмів скомбінувати в одній суцільній системі впливи обох сих катеґорій соціяльного процесу, зістав ся праотцем обох сих методів толкування соціяльного розвого — з тенденцій ідейних (псіхольоґичних) і матеріялістичних (економичних), які й досі ще не знайшли вдоволяючого сінтеза в соціольоґичній науці. Против Контової концепції ідеї, як останнього реґулятора „соціяльного механізму“, Маркс виставив ще льоґичнійше, з усею послідовністю геґеліянської виучки сконструовану і переведену теорію залежности соціяльного процесу від орґанізації продукції. В його полемичній статі против Прудонової Systéme des contradictions économiques, написаній 1847 р., пять літ після закінчення Контового „Курса позитивної фільософії“, ми стрічаємось уже з сими далекосяглими афорізмами, які провіщали нову систему соціольоґичного мишлення: „Люде які укладають соціяльні відносини відповідно до своїх способів продукції, так само укладають принціпи, ідеї й катеґорії відповідно своїм громадянським відносинам.“ „Ручні жорна дають суспільність феодальних поміщиків, паровий млин дає суспільність індустріяльних капіталістів.“ „Політичне так само і цивільне право тільки проклямують і протоколюють волю економичних відносин.“

Дванадцять літ пізнійше, в оден рік з появою „Походження пород“ Дарвіна, сього евангелія біольоґичної еволюції, появляєть ся не меньша важна для дальшого напряму соціольоґичної мисли декларація того, що потім, в устах Енґельса, дістала свою пізнійшу назву „матеріялістичного розуміння історії“, або історичного матеріялізму — назва безсумнівно дуже мало відповідна, але кращої для неї так і не видумано: пропоновано такі назви як „історичний економизм“, „економичне“, або „технично-економичне розуміннє“, — але кінець кінцем імя не має

---

*) Див. вище с. 11—12.

**) Хоча в аналізі нової доби европейської історії не витримав сеї теорії — див. вище с. 17.

особливого значіння. Важний був зміст нової формули, висловлений досить ясно і недвозначно в передмові до книги Маркса „Критика політичної економії“, випущеної в 1859 р.:

„В соціяльній продукції свого житя люде підпадають певним, необхідним, від їх волі незалежним відносинам, відносинам продукції, які відповідають певній стадії розвитку їх матеріяльних продукційних сил. Сума відносин продукції творить економичну структуру громадянства, реальну базу, на котрій потім підіймаеть ся юридична і політична надбудова, і їй (сій базї) відповідають певні форми соціяльної свідомости. Форми продукції матеріяльного житя дають напрям соціяльному, політичному і духовому житю взагалї. Не мишленнє (свідомість, Bewußtsein) людини рішає про її бутє, а навпаки — її соціяльне бутє (gesellschaftliches Sein) рішає про її мишленнє. На певнім ступени свого розвою матеріяльні продукційні сили попадають в конфлікт з сучасними продукційними відносинами, або — відносинами власницькими (се тільки юридичний вираз для них), в котрих вони обертались — тоді наступає революція. З переміною економичної підстави змінюєть ся вся велитенська надбудова, чи повільнійше, чи раптовнійше. Оглядаючи сі зміни треба все розріжняти сю матеріяльну зміну, котру можна констатувати чисто по природничому, — і форми юридичні, політичні, релїґійні, мистецькі або фільософичні — взагалї ідеольоґичні, де люди свідомі сього конфлікту і його поборюють.“

В пізнійшій працї (Капітал, т. І) читаємо таку характеристичну примітку, яка може служити до зрозуміння сеї провідної гадки, котра так і не знайшла докладнійшої своєї деталїзації в працях Маркса:

„Детеперішня історіоґрафія дуже мало вистудіювала розвій матеріяльної продукції, себ то підставу всього суспільного житя, а з тим і всеї дійсної історії, — але принаймні передісторичні часи поділено на періоди — камінний, бронзовий і залізний, на підставі природничих, а не так званих історичних дослідів, на основі такого матеріялу як інструменти і зброя.“

З сього можна собі приблизно уявляти, як представлялась Марксови „дійсна історія“ матеріяльного розвитку людства, а з тим і всеї юридичної і культурно-історичної подбудови. На жаль, ні він сам, ні хтось з близших його однодумців не попробував зложити таку історію, ні навіть — ширше і послідовнійше виложити і умотивувати сі погляди, подані в таких ляконичних афорізмах.*)

*) „Справедливість вимагає додати“, завважає оден з найвірнійших прихильників сеї матеріялістичної концепції — А. Льоріа, „що обидва письменники (Маркс і Енґельс) виставили — сей новий напрям соціольоґії — скорше як

Скінчилось, як знаємо, на популяризації Енґельсом праці Морґана, яка дала огляд перших ступенів соціяльного розвитку не стільки з економичного, скільки біольоґічного становища — як признав се сам Енґельс.*) Під впливом спенсерівського натуралізму „марксисти“ на місце еволюції форм „матеріяльної продукції“ видвигнули як основну рухову силу соціяльної еволюції економичні антаґонізми, витворені розвоєм власности, і клясову боротьбу, ними викликану. Дуже правдоподібно, що на сю теорію вплинула Спенсерова концепція, розвинена в його „Статіці“, — але безсумнівно, що розвинена Дарвіном перспектива одвічної боротьби за істнованнє в звіриному світі рішучо вплинула на поглубленнє сеї концепції й її перенесеннє в основу розуміння соціяльного процесу. „Дарвінізм“ і „марксізм“ переплили ся в розвою дальшого соціольоґічного мишлення нерозлучно. Ось як характеризує сей процес італійський соціольоґ Енріко Фері в своїй книгї: „Соціялізм і сучасна наука (Дарвін—Спенсер—Маркс)“: „Дарвінізм пояснив весь механізм зоольоґичного розвитку родів боротьбою за істнуваннє. — Так само марксівський соціялізм звів механізм соціяльного розвитку до закону клясової боротьби, і не тільки вказує на нього як на укритий імпульс і одинокий науковий ключ до історії людства, але дивить ся на нього як на ідеал і неминучу норму політичного ідеалізму.“

Якоїсь визначної соціольоґічної системи, написаної з становища „історичного матеріялізму“ властиво нема й досї. Найповнійшим виразом його вважають ся праці італійського професора Ахіля Льорії, — резюмовані в короткім і доволі поверховнім курсі соціольоґії, що завдяки сьому своєму матеріялістичному освітленню здобув велику популярність і був переложений на ріжні мови.**) Праці сі написані з вище вказаного становища клясової боротьби і антаґонізмів, викликаних власністю.

Але не вилившп ся в якусь конкретну систему ідеї матеріялістичного, чи економичного розуміння історії пішли широко в науковий оборот і сильно скріпили ті тенденції до висвітлення економичних факторів політичних і соціяльних процесів, які й незалежно від марксізму підіймали ся з ріжних сторін. Особливо се замітно було в науковій німецькій літературі, де так глибоко закорінені були ідеалістичні толкування історич-

доґмат, не шукаючи для нього солідних і позитивних доказів. Вони лишили свою тезу абсолютно також без якогось льоґичного оправдання і за краще вважали загородити ся неприступним валом аксіом. В сім — принагідно кажучи — лежить ріжниця, або ґрунтовна низшість провідників нової соціольоґичної школи в порівнянню з основоположниками попередньо обговорених напрямів“ (контівського і спенсерівського).

*) Див. низше, с. 38.

**) Див. в показчику літератури.

ного розвою, ще ранійше від Контової системи, в добі розвитку фільософського ідеалізму. Ідеї Конта про потребу сотворення нової соціольоґичної науки не знайшли тут відгомону, так як у Франції, Анґлії й Америці, тому що тут була вже анальоґична „фільософія історія“, побудована, як і Контова система, на принціпах панування ідей і прийнята досить широка. Уже при кінці століття, на міжнародньому паризькому конґресі „научання соціяльним наукам“ (1900) німецький економист Лексіс констатував, що „соціольоґія в Німеччині ще не здобула того місця, яке б їй належало, і тут скептичними очима задивлюють ся на її сферу, завдання, методи: все се ще мусить бороти ся з критикою.“ І Льоріа, в передмові до німецького видання своєї соціольоґії (1901) цитуючи сю заяву, потверджував з свого боку індіферентне, або й неґативне становище німецьких учених „до того блискучого руху, який викликала соціольоґична мисль в Західній Европі й Америці“, та висловлював жаль, що своїми студіями історичними та суспільно-економичними — развиненими в Німеччині більш ніж де, вона не підтримує і досі нової науки.

Потреба певного сінтезу наук, які займають ся ріжними сторонами суспільного житя: суспільна економія й історія господарства, історія культури й історія права, фільософії, релиґії, — себто того що Конт означав як завданнє соціольоґії: координації соціяльних наук в вишуканню законів соціяльного розвою, — в Німеччині відчувала ся живо. Але підходи до сього сінтезу робились тут не стільки згори, дорогою автономної соціольоґичної науки, скільки від тих соціяльних наук, які з ріжних сторін приходили до основних проблєм соціяльної статіки і дінаміки, вживаючи Контової термінольоґії. Потреба студій, які б обєднували досліди в ріжних сферах соціяльного житя і осягнені ними результати, уявлялась все яснійше: мусіли вестись студії над людського суспільністю яко такою, а сумованнє самих результатів, осягнених поодинокими соціяльними дісціплінами, їх не могло заступити. Але все таки переважав і переважає в Німеччині таки й досі сей напрям студій — від поодиноких дісціплін.

І от не входячи в бібліоґрафію сеї величезної літератури, яка розвинулись тут протягом останнього півстоліття (почасти вона вказана низше, в показчиках літератури), я хочу тут підчеркнути, що під зазначеними вище впливами теорії біольоґичної еволюції, з одного боку, з другого — рефлексій історичного матеріялізму, старі улюблені підходи німецької історично-фільософичної думки до соціяльного процесу від фільософії, релиґії, культури, права переходили все більше на ґрунт економичний, студій народнього хазяйства. В сім напрямі впливали з одної сторони — все пліднійші досліди над історією господарства,

з другої — порівняні студії права й культури, які втягали в свою сферу все більші запаси етнольоґічного матеріалу. Поява німецьких кольоній з кінцем XIX в. й розширенне заморських інтересів незвичайно сильно вплинуло в сім напрямі. Не без значіння були також і підчеркнені вже Марксом, в наведеній цітаті, нові методи історичного досліду, принесені преісторією: досліди, які велись, в залежности від прикмет матеріялу, над формами продукції перед усім. Всім отсим пояснюєть ся, що хоч соціольоґія як така не стала модною наукою в Німеччині і в XX столітю, то для вияснення історії соціяльного процесу (ґенетичної соціольоґії) зроблено там в останніх десятилітях не меньше, а навіть більше ніж в літературі анґлійській і французькій, — з становища не тільки старого, ідеалістичного, або псіхольоґічного, як його краще буде назвати, але також і з становища економичного.

Псіхольоґічний напрям, видвигнений Контом, не здавав своїх позицій. У Франції він був підтриманий цілим рядом блискучих праць по історії культури, таких як Тена — в історії літератури, Фюстель-Кулянжа — в історії соціяльній; в соціольоґії мали визначний вплив особливо праці Тарда — висунені ним прінціпи повторювання, імітації і суґґестії*). В Анґлії сей псіхольогичний напрям був розвинений в цілім ряді праць по історії примітивної культури — Леббока, Тейльора, А. Лянґа, а новійшими часами Фразера — найвизначнійшого з сучасних дослідників псіхольоґії вірувань. В Німеччині нові дороги сим студіям вказала часопись заснована 1860 р. двома дослідниками — одним фільософом, другим лінґвистом, для висвітлення соціяльної псіхольоґії в тіснім звязку з порівняним язикознавством.**) Він був підтриманий особливо Вільгельмом Вундтом, фундатором новійшої експеріментальної псіхольоґії.

Натураліст, фізіольоґ по спеціальности, він дав нову систему псіхольоґії, на фізіольоґічній підставі, звернувши при тім спеціяльну увагу на анальоґії псіхольоґії звірят і людини — особливо на їх соціяльний інстинкт***). Переглянув на сій основі закони людського мишлення (Льоґика, 1880-3), потім зайняв ся аналізом і історією моральних і релiґійних ідей, та мовою як виразом псіхичного житя. Одна за другого вийшли його великі праці: Етіка (1886), Система Фільософії (1889), а з кінцем

---

*) Див. в показчику праці Тарда, Ле-Бона, і новійшу книгу Бошара: пробу „тардиста“ привести до згоди сі погляди з економичним толкуваннєм історії.

**) Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft, herausgegeben von M. Lazarus und H. Steinthal, вийшло двадцять томів з 1860 по 1890 р.

***) Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele, 1863. два томи, Grundzüge der physiologischen Psychologie, 1874, Untersuchungen zur Mechanik der Nerven und Nervenzentren, 1871 і 1876, 2 томи, Grundriss der Psychologie, 1896.

1890-х рр. він приступив до великої праці про псіхольоґичні підстави еволюції мови, включивши її в свою систему „соціяльної псіхольоґії". яка перейшла потім в систему дінамичної соціольоґії на псіхольоґичній підставі. Сей великий твір — третя велика система дінамичної соціольоґії, після Контової і Спенсерової, носить назву „Народньої Псіхольоґії" (Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythus und Sitte). В 1900 р. вийшла перша частина, присвячена мові, в 1905—6 рр. друга — „міт і релігія": в нових виданнях, вони розрослись на 6 великих томів, присвячених псіхольоґичній еволюції людини (томи перший і другий — мова, третій — мистецтво, четвертий, пятий і шестий — міт і релігія). Мабуть з огляду на таке розростаннє сеї праці Вундт перервав її, щоб дати суцільний, більш популярний начерк цілої еволюції людства з своєї „народньо-псіхольоґичної" точки погляду, так би сказати — не в прямовісних (вертікальних) прорізах, а в горізонталях — характеризуючи людське житє по епохам з погляду матеріальної і духової культури та соціяльної орґанізації. Так появились в 1912 р. його „Елементи народньої псіхольоґії", або як краще характеризує сю книгу підтитул: „основні лінії історії псіхольоґичного розвитку людства"*) — книга цінна масою цікавих помічень і узагальнень.

Після сього Вундт вернув ся до продовження свого великого курса й випустив в 1917 р., як семий і восьмий томи своєї „Народньої псіхольоґії", огляд соціяльного розвою людства (Gesellschaft) в трьох стадіях: примітивної суспільности (Urgesellschaft), племінного житя (Stammesgesellschaft) і державної орґанізації (politische Gesellschaft). За сим пішов том спеціяльно присвячений псіхольоґії юридичних відносин („Право", т. IX), і нарешті торік (1920) зявивсь останній (X) том: „Культура й історія", огляд матеріяльної і духової культури й аналіз їх еволюції в відносинах до соціяльного і духового розвитку.

Сим укоронував старий, майже девяностолітній мислитель свою довгу і плідну роботу за кілька місяців перед смертю.*) Як сінтез праці в ріжних напрямах над людським житем, останній його курс являсть ся незвичайно цінним, і невважаючи на певне ослабленнє ясности і прецізії мисли, помітне в останніх томах, на деяку многословність і розтягненість викладу, що може зяеохочувати читача, він заслугує пильного студіювання. Я в дальшім викладі не раз

---

*) Вундт родив ся 1832 р. і 1857 почав свого академичну діяльність; умер 2 жовтня 1920, на 89 році житя. Моноґрафія про його наукову роботу з нагоди сімдесятиліття його житя: Eisler, Wundts Philosophie und Psychologie in ihren Grundlehren, Leipzig 1902.

буду звертатись до його поглядів і формул — хоч часто розминатиму ся з ними, з огляду на певну односторонність преміс і виводів шановного фільософа. Матеріяльну, економичну сторону соціяльного процесу він занадто упосліджував, а в поглядах на політичну еволюцію стояв під впливами утертих юридичних поглядів. Та характеризувати його теорій тут не буду, через те що в відповідних місцях ще нераз спинятимусь на його поглядах, як останніх пробах сінтезу дотеперішніх наукових дослідів.

Соціольоґичний закон чи рітм соціяльного житя? Два основні питання перед усім ставить собі ґенетична соціольоґія: Те що ми називаємо громадянством, чи суспільністю, себто орґанізоване людське множество, обєднане почутєм своєї солідарности і орґанізованими формами свого співробітництва, чи воно завсіди і скрізь, у всіх краях і у всіх народів, повставало з одних і тих самих, чи бодай приблизно подібних початків, і розвивалось одностайно, вповні чи приблизно, переходячи в певній послідовности коли не вповні тотожні, то бодай приблизно подібні орґанізаційні форми співжиття і кооперації?

На сі питання кожен, хто признає можливість соціольоґії (чи фільософії історії) як науки, обовязково притакне. Бо ж усяка наука — наскільки вона хоче бути наукою, має завсіди діло не з окремим, а з загальним, як означив се вже Аристотель. Коли б історія людства взагалі і соціяльна з окрема була б тільки морем подій, які розвивались без внутрішньої неминучости і послідовности, простим припадком, то не можна б було думати про науку соціяльного розвою. Певна внутрішня неминучість і одностайність (загальність) мусить в нім бути. Але в якій мірі мусить бути вона, і як далеко мусить іти ґенетична соціольоґія в вишукуванню сих загальних норм чи законів соціяльного розвою, в сім значно росходять ся дослідники, в залежности від оцінки тих умов і обставин, в яких переходив сей соціяльний розвиток, і тих сил чи факторів, які ним кермують.

Очевидно бо, що чим більш одностайною представляти собі вихідну стадію соціяльного людського розвитку взагалі, і чим простійшими та елементарнійшими уявляти собі ти сили та підойми, що рухають сей розвиток, тим більш одностайним і загальним буде представлятись сей процес, і тим більше законним і навіть обовязковим буде для соціольоґичної науки домаганнє: вишукати ті прості й елементарні соціольоґичні закони, по яким розвивається він. Коли прийняти, що вихідна точка була одна спільна для соціяльного розвою всього людства, а сей розвій залежить від одної рухової сили — скажім як приймають марксисти, що всим кермує форма продукції, — тоді вишуканнє постійних

соціяльних законів переходу від одних форм продукції до других, і змін всеї політичної чи ідеольоґічної надбудови в залежности від нього, буде уявлятись річею доволі здійснимою і навіть легкою. Коли ж такої певности не буде що до вихідної точки, і рухові сили розвою будуть уявлятись більш ріжнородними і складними, тоді в ставленню соціоґічних законів і оцінюваною їх загальности та універсальности прийдеть ся бути значно здержливійшим та обережнійшим.

Отже перед усім що до вихідної точки. Се справа не так то ясна і певна. Чи походить соціяльний розвиток людей з одного джерела, з одного кореня? Се зачіпає питаннє про однородне чи неоднородне походженнє людства, моноґенізм чи поліґенізм (або монофілетизм чи поліфілетизм, як инакше се називають). Походять всі люде, всі раси від одної ґрупи чоловікоподібних мавп, а в останнім рахунку — від одного якогось самця чи самиці, наділеної якоюсь рішаючою для дальшого розвою людської породи особливістю, так що всі відміни сеї породи, всі людські раси зявились тільки як варіянти сеї породи? Чи навпаки — людство зложилось з ріжних окремих людських пород, які в дальшім своїм пожитю мішались, зближувались, уодностайнювались?

Ясна річ, що така чи сяка відповідь на се питаннє має своє значіннє також і для наших понять про одностайність початків людського соціяльного пожитя. Звісний австрійський соціольоґ Людвіґ Ґумпльович виходив з теорії поліґенізму і уявляв собі людство в початку як множество окремих натуральних ґруп, які тільки з часом і в части збили ся в ріжні більші „історичні раси“, що виробили у себе спільну мову і орґанізовані форми соціяльного пожитя.*) Иньші соціольоґи й історики людства, не входячи в непорішене досі питаннє поліґенізму, виходять з факту істнування людських пород — рас, як біольоґічних елементів людства, і в їх ґенетичнім розвою перед усім шукають розвязки всяких історичних чи соціольоґічних питань: в псіхольоґічних і соціяльних прикметах тих рас, які виступали на історичній арені, в їх боротьбі, мішанню, підбою і всякого рода відносинах. Як найбільш гострий проповідник значіння сього біольоґічного, расового принціпу в розвою людства виступав в середині XIX ст. ґр. Ґобіно, мало помічений тоді і тільки новійшими часами наново спопуляризований письменник.**)

*) L. Gumplowicz, Der Rassenkampf, Innsbruck, 1883, й иньші пізнійші писання, показані в показчиках літератури.

**) Le Comte de Cobineau, Essai sur l'inegalité des races humaines, Paris, 1853, нове вид. 1884. Він уважав первісного чоловіке, „адаміта“, неприступним для досліду, отже виходив з пізнійшого поділу на фізичні раси — білу, жовту і чорну. Новійшими часами особливо горячими проповідниками „антропо-соціольоґичних“ ідей у французькій літературі виступав В. де Ляпуж, в німецькій

Иньші меньше налягали на чисто фізичну сторону раси, брали її більш як результат ґеоґрафично-історичних обставин, але тим не меньше надавали расі (як би вона не сформувалась) великий вплив на дальший розвиток соціяльного і культурного житя. Сї „антропо-соціольоґичні“ погляди, очевидно, значно ускладнюють понятє соціяльного процесу, — а вони представлені в новійшій літературі поважними і впливовими ученими, які радять в більшій чи меньшій мірі рахувати ся з расою як соціольоґичним фактором.*)

Питаннєм поліґенізму навійша наука мало займалась. Більшість дослідників заспокоїлась на тім, що виразних вказівок на поліґенізм нема; але нема також, скільки можу судити, і вповні рішаючих арґументів за моноґенізм, і здаєть ся власне за неможливістю рішити се питаннє скільки небудь твердо в ту чи иньшу сторону, воно якось так приглохло останніми часами. **) Можна з деякою певністю прийняти — з огляду на

О. Аммон, Косінна і богато иньших. Крітерієм расового подїлу для них уже служила не фарба, а форма черепа (черепний показчик) — поділ людей на довгоголових і короткоголових.

*) Новійшими часами чимале враженнє зробив своїми сміливими виводами про впливи раси Гоустон Чемберлєн, в книзї Die Grundlagen des XIX. Jahrhunderts. Сї скороспішні виводи викликали богато критичних заміток на тему перебільшуваного значіння раси. Але в формах більш обережних впливи раси, чи племени, чи як його назвати, на духове, соціяльне і навіть економичне житє признавались і тепер признають ся дуже часто. Пор. напр. низше погляди Вундта (с. 41).

**) Проф. Ф. Біркнер, автор цінного компендіума про людські раси і племена, так резюмує се питаннє (Der Mensch aller Zeiten. Natur und Kultur der Völker der Erde. Band II: Die Rassen und Völker der Menschheit von Univ. Prof. Dr. Ferdinand Birkner, München, 1913, с. 532):

„Людськість в її ріжних расах, народах і племенах виявляє таку мозаїчну картину, що цілий ряд дослідників тримаєть ся погляду, що сї великі ріжнородности являють ся наслідком ріжного походження: людськість вийшла з ріжних початків, се не єдина галузь (species) з ріжними расами, а цілий рід (genus) з ріжними галузями. Але против такого погляду промовляє ряд арґументів.

„Незвичайно важна ся майже безгранична здібність до мішання між членами найріжнїйших, фізично зовсім нав ть неподібних рас. Щоб дати приклад — мішаннє Голяндців з Готентотками дало сильне і живуче племя „бастардів“ (мішанців) німецької Полудневної Африки. А ся здібність до мішання, по досвідам з звіриного світу, промовляє за близьке спорідненнє, бо навіть близькі галузи (species) дають мішанців не здатних до дальшого розмноження. Далі, на мій погляд важкий доказ против поліґенетичного походження людського роду з богатьох коренів, в ріжних частях світу, виникає з описаних вище даремних зусиль звести сучасне людство (в антропольоґичну систему) і розділити раси між собою ясними і виразистими ріжницями. Коли б людський рід виробляв ся в ріжних місцях землі, то було б се дуже дивно, коли б скрізь виробили ся подібні фізичні

арґументи моноґеністів, що навіть при поліґенізмі первісні людські ґрупи (чи переходові типи від мавпи до людини) не ріжнились так глибоко між собою, щоб через се треба було рахувати ся з можливістю глибоких ріжниць в початкових формах соціяльного пожитя. Цілком можна погодитись і з тим, що з расовими ріжницями теж нема чого звязувати основних ріжниць в соціяльнім розвитку — бо соціяльні анальоґії перехрещують і покривають границі рас так, що подібности неможливо вивести з самого запозичення, чи занесення мандрівними народами анальоґічних форм пожитя та творчости в усі ґеоґрафичні чи расові райони, де ми їх стрічаємо. Та все таки супроти всіх можливих псіхофізичних відмін в люд-

---

прикмети: в тій чи иньшій самостійно сформованій ґрупі повинна була б повстати та чи иньша прикмета, котрої б бракувало иньшим. А сього нема, навпаки — що більше досліджуєть ся народів і племен, і що більшим матеріялом ми росспоряджуємо, тим виразнійше виступає се, що у ніодного народу на цілім світі не знаходить ся якоїсь різкої відміни. Навіть ті расові прикмети, які здають ся найбільш далекими — напр. біла шкіра північного Европейця і синяво-чорна фарба Неґра, таки й вони повязані між собою безконечним числом переходових форм; біла і чорна фарба не якась квалітативна ріжниця, а залежить від більшої або меньшої скількости брунатної краски у Европейця і Неґра. Сі безсумнівні помічення антропольоґії, що між расами нема таких ріжниць, які б проходили між ними, а можна констатувати тільки неоднакове нагромадженнє прикмет у поодиноких рас, — се поміченнє дуже трудно привести до згоди з поліґенічною теорією, тим часом як для тих що стоять за одність людського роду, недостача таких різких расових ріжниць не являєть ся чимсь дивним.

„Арґументи, висловлені за повстаннє людства на ріжних місцях, не досить сильні, щоб не позволити приймати одність людського роду.

„Але коли вже одностайність фізичних прикмет людських рас промовляє за єдине походженнє, то ще в більшій мірі воно потверджуєть ся одностайністю духових прикмет рас.“

Погляди Фріча — одного з новійших оборонців поліґенізму, Біркнер зводить (с. 530) до таких точок: Мавпи і люде вийшли з одного кореня, і не була се одна пара, а первісна порода була поширена по тодішньому континенту, мабуть у третичній добі. Поодинокі одиниці вже тоді значно ріжнились, під впливом змін, викликаних приноровленнєм до житєвих умов, і дійшли дуже неоднакової досконалости — яка у певної частини їх особливо виявила ся в сильно вираженім нахилі до переселень (що Фріч уважає могутним фактором їх культури). Ті ґрупи, у котрих його бракувало, розвинули ся в „первообразні“, як він їх називає, себ то культурно відсталі раси. Ті у котрих був сей нахил до переселень, своїми важними фізичними особливостями дали початок трьом основним расам, які розійшли ся по радіусам з трьох четирів: біла з полудневно-західньої Азії, жовта з північно-східньої Азії, й чорна — з центральної Африки.

Арґумента Фріча не переконують Біркнера, але для нас зістаєть ся все таки фактом, що на пункті моноґенізму між антропольоґами нема повної згоди, і що антропольоґичних арґументів за моноґенізм таки їм не стає, коли приходить ся за потвердженнєм звертатись до „однородности духових прикмет“.

ській породі належить заховувати певну обережність. Не можна з катеґоричністю говорити про єдиний і тотожний початок соціяльного людського житя, а тільки про приблизно-подібний. (Далі, придивляючись змінливости соціяльного пожитя у звірячих пород і людських скупин, ми ще більше переконаємось, що з змінливістю і ріжнородністю його треба рахувати ся від найранійших початків.)

Чи розвій соціяльного пожитя людства був скрізь подібний, переходив скрізь анальоґичні форми співжитя і кооперації? Так, безумовно, людське житє на ріжних кінцях землі вдаряє подібностями в формах і розвитку як матеріяльної, так і духової культури. Правда, по кожному майже явищу можна підіймати питаннє, чи маємо тут дійсно паралєльні, незалежні між собою прояви людського житя, які поясняють ся подібностями житєвих умов і псіхофізичних прикмет людства, — чи треба, навпаки шукати перенесення сих винаходів, вірувань чи установ якоюсь старою мандрівкою, або зносинами. В етнольоґії як і в фолькльорі, де се питаннє виникло ранійше (ще в серед. XIX стол.), стоять против себе два супротивні напрями, котрі також можна назвати етнольоґичним поліґенізмом і моноґенізмом. Перший, представлений між иньшими звісним етнольоґом Ад. Бастіаном, приймає паралєльні і повторні витвори людського духа: в двох і більше місцях, в ріжних часах і ріжних частях світу можуть незалежно від себе повставати і розвиватись цілком подібні, майже тотожні техничні винаходи, звичаї і погляди і соціяльні установи наслідком подібної людської псіхофізики (теорія так зв. єдиної мисли народів) *) та анальоґичних зовнішніх обставин житя. Другий — представлений теж визначними етнольоґами і антропоґеоґрафами як Ратцель, Саразіни, Ґребнер — заслужений дослідник австралійської культури **), індівідуалізують поступи людської культури, велять дошкуватись єдиного початку всякого нового винаходу, всякої інновації людського житя, не оглядаючи ся на теріторіяльні чи хронольоґічні дістанції між появою одних і тих самих чи техничних чи соціяльних явищ. Всякий винахід і всякий новий етнольоґичний факт, по їх гадці, зявляєть ся тільки раз, значить треба докладно віднайти його вітчину і дороги його розповсюднення, чи через зносини, чи через мандрівку — через переселеннє одної з тих мандрівних рас, які мандрували на великі віддалення і справді відограли велику ролю в поширенню ріжних здобутків матеріяльної й духової культури.

---

*) Вона виложена Бастіаном особливо в його трактаті: Der Völkergedanke im Aufbau einer Wissenschaft vom Menschen, Berlin, 1881.

**) Його загальна методольоґична праця — Methode der Ethnologie, 1911 (Kulturhistorische Bibliothek, I).

Останніми часами спиняв ся над сим важним в етнольоґії й соціольоґії питаннєм Вундт, в своїм великім курсі, шукаючи середньої дороги між крайностями сих двох поглядів. Він висловив переконаннє, що паралельні чи повторні, незалежні від себе появи одних і тих самих інновацій вповні можливі — і власне в сфері псіхольоґичній і соціяльній ще більше, ніж в сфері техничних винаходів. „Техніка зброї й знарядь — і форми соціяльного житя в родині, роді й державі становлять дві крайности з сього погляду. В сфері erґольоґії *) кожна спеціяльна прикмета, така напр. як уживаннє гребенів з чародійними знаками, носової сопілки як музичного інструменту, може зробити правдоподібним колишній звязок дотичних племен, і навіть лук із стрілою, форма щита, татуірованнє, кругла чи гостроверха форма хати можуть приводити до виводу про передачу таких прикмет — де такі явища збігають ся в більшім числї. Инакше з прикметами соціольоґичними. Щоб моноґамна сімя, власть ватажка, рада старих тільки оден раз зявляли ся на землї — се зовсім не правдоподібно. Так само ясно, що ті мотиви, під якими повстають ріжні під-форми сих установ, як поліґамія, ґрупове подруже, наступство в лінії батька чи матери, розділ ватажків воєнних і мирних, початки подїлу урядування між членами ради, корінять ся в загально-людських прикметах. Тут отже ніщо не промовляє за единичну появу, і коли вони появляють ся однаково на ріжних місцях, то се зовсім не мусить походити з зовнішньої передачі або мандрівки народів.“

Се цїлком справедливо що до псіхичних і соціяльних явищ, і навіть в сфері технікп можна допускати незалежні від себе паралельні чи повторні появи таких самих винаходів. З історії технікп знаємо, як ті самі винаходи родились незалежно від себе приблизно в тім самім часї — то значить в подібних економичних обставинах, в почутю тих самих потреб, або як винаходи робились, і затрачувались за невжитком — тому що ще не відповідали потребам господарства, і потім робились наново. Таким чином стрічаючи паралельні явища чи то з сфери матеріяльної культури чи соціяльного житя, коли вони не виступають в такім спеціяльнім нагромадженню, що справді викликають підозріннє в перенесенню їх чи зносинами чи якимсь мандрівним народом **), — нема потреби зараз шукати за доказами перенесення. Далеко частїйше

---

*) Термін запропонований бр. Саразінами, замість пропонованої Гекелем „ойкольоґії“, для означення „суми проявів житя, які не входять в сферу фізіольоґії — урядженнє дому, державна орґанізація“, або як на иньшім місці вони се толкують: „вся фізична і духова робота живого єства.“

**) На такі познаки перенесення — власне як оте скупленнє подібностей, стріча подібностей техничних з антропольоґичними і т. д., звертає увагу і Вундт в своїм курсі, VII с. 264 і дд., пор. с. 58 і дд.

вони являють ся доказами паралельного розвитку людського житя в ріжних краях і у ріжних пород. Такі соціяльні явища як умичка і узаконена ворожнеча чоловіка з ріднею жінки і навзаєм, обовязкова женячка по-за межими роду (т. зв. екзоґамія), віно або купля жінки, конкуренція батьківства і материнства (патріярхату і матріярхату), тотемізм, родова орґанізація, сепарація мужської кляси і т. ин. — всі сі явища, які стрічають ся на всіх кінцях землі, зовсім не свідчать про якісь мандрівки чи передачі, а в величезній більшости своїй являють ся явищами самостійними, які показують, що соціяльне житє людства розвивало ся в формах, які мали між собою богато подібного.

Ся то подібність, дуже давно помічена „політиками", і піддала творцям соціольоґії надію на те, що досліди над соціяльними формами дадуть можливість уставити ту внутрішню звязь, яка істнувала між сими формами, ту внутрішню необхідність, яка кермувала їх змінами і переходами, або як вони висловлювались — можливість, послугуючись методами фізики, вивести закони соціяльного розвою такі ж прості й непохитні як закони математичні, котрі могли б не тільки обяснити дотеперішні фази соціяльного розвою, але й показати, як буде сей розвій іти в будучині, які форми політичні і соціяльні переходитиме людське громадянство. Перед очима сих зачинателів соціольоґічної науки, під вражіннями успіхів природних наук, стояла така „соціяльна фізика", котра б наблизила людство „до божеського передбачування", як висловляв ся Сен-Сімон, — „бачити для того щоб передбачати", як формулував завдання позитивної науки Конт. Се здавалось можливим, бо соціяльний розвиток вони сподівались звести до таких же простих і точних законів, як ті що кермують природними явищами, „простійших навіть ніж математичні." І Конт, як ми бачили, пробував навіть вивести з фактів історичного розвою такі закони. Але в дальшій науковій праці се завданнє показалось далеко тяжшим до переведення.

Перед усім повстає питаннє, чи людське житє взагалі може бути зведене до таких механичних взаємовідносин і залежностей, які помічають ся в природі неорґаничній або орґаничній. Ідея і вираз „закону" був перенесений до сеї природної сфери з сфери відносин соціяльних, державних, щоб дати вираз понятю необхідности, загальности і обовязковости певних явищ в даних обставинах. Але з тим самим перенесеннєм радикально змінивсь і зміст терміну. Бо ж у відносинах соціяльних закон являєть ся актом волі, при тім волі свідомої, яка ставить певну мету, за для котрої так а не инакше мусять поступати члени даної орґанізації (держави). З перенесеннєм же сього терміну в сферу відносин природних відпав від нього і елемент волі, як причини закону, і елемент

мети, котрим він кермуєть ся, і елємент моральної обовязковости, котра ним рухає. В приложенню до відносин природних закон іґнорує і перво-причину і мету явищ, а займаєть ся вияснепнєм причинового звязку, який і зводить взаємовідносини сил і явищ до більше або меньше простих формул, відповідно до більшої або меньшої складности сих явищ. Коли основоположники соціольоґічної науки ставили їй завданнє вишукати закони соціяльного житя, вони розуміли закони не першого, юридичного, а другого — природничого характеру. Але тут повстає питаннє, чи ж можна понятє закону з природничої сфери перенести назад в сферу соціяльних відносин, не зміняючи його змісту — так як змінено його з перенесеннєм з кругу юридичних відносин до сфери явищ природничих? Чи може воно далі зістатись позбавленим елєментів волі й моралн, з котрими він був звязаний в сфері відносин соціяльних?

Творці соціольоґії, як ми бачили також, виходили з переконань про автоматичність і механичність соціяльного процесу, його незалежність від людської волі і тих завдань, які вона собі ставить. Сим вони разривали з старими напрямами історіософії, які бачили в людській історії перед усім вияв свідомої волі — чи богів чи героїв. Такий напрям не вигас і потім, він знаходив далі відгоміни в людській психольоґії — їм завдячала свого популярність голосна книга Карлейля („Герої, культ героїв і героїчне в історії“, 1840), яка всю історію людства зводила до діяльности героїв, і подібні погляди не перевели ся по нинішній день, хоч і стали рідші.*) В величезній більшости сучасна історіоґрафія відкидає рішучо такий крайній індівідуалізм, і взагалі сучасні соціяльні науки стоять на ґрунті „детермінізму“ — обмежености людської волі й залежности її від окруження (milieu), себто від даних обставин житя і його ґенетичного розвитку. Але відси ще дуже далеко до повного механизму і автоматизму історичного розвою людства, до котрого треба звести його соціяльний процес, щоб поставити „соціяльну фізику“ в одну лінію з фізикою неорґаничного світу та домагатись від неї такихже простих і схематичних „законів соціяльного житя“.

Навіть біольоґію, сю „фізику орґаничного житя“, не можна з сього погляду поставити на одну дошку з фізикою житя неорґаничного. Механіка чи термодінаміка може бути дійсно зведена до мате-

*) Про сей напрям в голосній свого часу книзі L. Bourdeau, L'histoire et les historiens, Paris, 1888. Барт цитує сучасного німецького історика М. Лемана, який ничтоже сумняше ся пише: „Історія людства се не що иньше як історія героїв, індівідуальностей. Вона тому чисто індівідуальна; в історії нема ніяких типових явищ, ніяких законів. Історичного явища не можна ніколи обяснити, вивести з причин — тільки розуміти.“ З сим останнім поглядом ми ще стрінемось низше (с. 40.)

матично-простних відносин між такими ж простими явищами, незмінних нині і завсіди і в усяких умовах, — того що слідом за Мілєм зветь ся „кавзальними законами“. Але і тут поруч явищ простих стрічають ся явища складнійші, де приходить ся рахувати ся з цілим рядом сил чи впливів і їх комбінацією, або тим що Міль називав „колізією природних законів“, котрої вислід вирахувати з математичного точністю часом буває неможливо. Ще складнійша ся комбінація в процесах біольоґічних. Іх одностайність і правильність викликає в нас також непереможну гадку про істнованнє в них такої ж кавзальности, причиновости, як у явищах неорґаничної природи, але ся причиновість нам здебільшого незвісна, і те що називаєть ся звичайно „біольоґічними законами“ по характеру свойому значно ріжнить ся від законів фізики. Міль тому дав їм назву „емпіричних законів“, яка часто вживаєть ся і тепер. При всій реальности і постійности тої внутрішньої необхідности, яку ми розуміємо під такими біольоґічними законами, їх висліди далеко не піддають ся таким докладним передвидженням як висліди законів фізичних. Рух якогось небесного тіла можна обрахувати вірно для минувших і для будучих віків; але уставити докладно по даному новородку довготу віку людини чи тварини, означити точно, коли чоловік посивіє, або вилисіє, котрого числа опаде лист на сім дереві в сім році, — все се річи, які не візьме на себе дослідник.

Біольоґічна закономірність таким чином в порівнянню з явищами фізичними далеко меньше точна, значно більш розтяжима. Оскільки ж понятє закономірности ми схотібли б прикласти до явищ соціяльних, ми мусіли б його брати ще в меньше строгому і точному розумінню, тому що тут до складности факторів і сил, які себе виявляють в соціяльнім процесі, прибувають і ті елементи доцільности і моральности, які були виключені при переносі понятя законности з сфери соціяльних відносин до явищ природних, і неминучо вертають ся і кажуть рахувати ся з ними при повороті сього понятя з сфери природної до сфери соціяльної. Всі зусиля можливо упростити схему соціяльного процесу і надати йому характер як найбільше автоматичний і механичний таки не можуть скинути з рахунку сих елементів.

З ріжних течій в соціольоґії досі може найбільше рішучости і безоглядности в упрощенню соціяльного процесу показали марксисти, розвиваючи тезу Маркса, що в основі всіх соціяльних змін лежить економичний процес, власне форми продукції, які зміняють ся з розвитком матеріяльних продукційних сил суспільности і механично та автоматично зміняють житє соціяльне, політичне і культурне.*) При тім приймало

*) Див. вище с. 24.

ся, що розвій продукційних сил і зміни форм продукції підлягають певним законом, певній послідовности, і вона надає закономірність і послідовність, автоматично і незалежно від людської ініціятиви, всьому соціяльному процесови.

Одначе, переходячи від абстрактних формул до конкретного представлення історичного розвитку сього процесу, і марксисти бачили себе змушеними робити фактичні уступки дійсній складности соціяльного процесу. Так от і Енґельс в своїй праці, клясичній ґенетичній соціольоґії марксизму, приймає не оден фактор соціяльного розвитку, а два — економичний („продукція житєвих засобів“) і біольоґичний (продовженнє роду). Укладаючи свого ґенетичну соціольоґію по Морґану, він змушений навіть покласти на перше місце в розвою примітивних форм соціяльного житя сей другий, біольоґичний принціп. „Для матеріялістичного світогляду, — писав він в передмові до своєї книги, — в останній інстанції історією кермує сей момент: продукція і репродукція безпосереднього житя, але сама вона має двоякий вид — з одного боку продукція житєвих засобів: предметів поживи, одежі, житла і потрібних для сього знарядів, з другого боку продукція самого людства, продовженнє людського роду. Суспільні установи, в яких люде живуть в певній історичній добі і певнім краю, залежать від обох родів продукції: від степеня розвою праці, з одного боку, і від родини (сімї) з другого. Чим меньше розвинена робота, чим меньша сума її виробів, чим меньше через те і богацтво суспільности, тим сильнійше переважають в пануванню над суспільним ладом звязки сексуальні (полові)“.

Таким чином ми вже маємо два ряди факторів соціяльної еволюції, які зовсім не в згоді між собою розвивають свої впливи на соціяльне житє, і оскільки біольоґичний фактор, по признанню Енгельса, навіть переважає в початках суспільної еволюції, на стільки економичний фактор обмежуєть ся і паралізуєть ся ним у своїх впливах. З розвоєм же духового житя людини, уже на дуже примітивних стадіях житя, поруч їх дістає дуже важний і самостійний вплив фактор псіхольоґичний, все в ширших і ріжнороднійших своїх проявах, як реліґійна уява, обичаї і мораль, мистецтво. В міру того як виростає над економичною основою соціяльно-політична і культурна надбудова, так ріжні її складники, ріжні елементи починають все самостійнійше і сильнійше впливати на соціяльну еволюцію, а між собою вступають в ріжні комбінації, борють ся, перемогають ся, і дають ті чи инші варіянти в кождім окремім випадку. Марксисти, котрі в нинішній своїй практичній політиці дуже рахують ся зі впливами сеї надбудови і вважають можливим і навіть обовязковим своєю пропаґандою і орґанізацією, засобами псіхольоґичними, культурними і політичними помагати впливам економичного

процесу і прискоряти наслідки змін продукції, очевидно тим самим і в минувшині признають активну ролю сих факторів в соціяльнім процесі, а навіть і певне значінне індівідуальної ініціятиви.

Дійсно, в соціольоґії істнують так звані „субєктивні“ течії, які вважають потрібним ставити певні межі „обєктивности“, автоматичности соціяльного процесу, і допускають значну ролю індівідуальности. Тим більше приходить ся рахуватись, навіть з становища послідовного детермінізму*), з колєктивною псіхольоґією людської громади: тими елементами доцільности і моральної реґуляції, котрі вона вносить сюди.

Рахуючи ся з сим усім, приходить ся вважати соціяльні факти явищами дуже скомплікованими, які навіть витолковувати буває не легко. Тим тяжше їх передбачати, чи передрішати — те що являєть ся завданнєм „закону“ в иньших науках, присвячених неорґаничному житю чи орґаничному, і що основоположники соціольоґії вкладали на неї: коли дане те і се, „закон“ мусить сказати твердо і ясно, якого результату належить сподівати ся з сих даних.

Скільки б не уставлялась ся таких „соціяльних законів“ в абстракції, в якійсь альґебраічній формулі, все таке в реальних обставинах житя, в неустанній проґресії складности і скомплікованости його факторів завсіди буде зіставати ся сумнів: чи всі дані, які беруть участь в данім соціяльнім моменті, дійсно взяті на рахунок? чи якийсь фактор, зіставши ся поза рахунком, не змінить своїм впливом результату найбільш несподіваним способом?

Навіть коли в поодиноких сферах соціяльного житя — економичній, біольоґичній, псіхольоґичній, кінець кінцем і удасть ся уставити якусь більше меньше певну постійність в змінах, і залежність в переходах, то комбінація сих ріжних рядів змін і переходів між собою, їх перехрещуваннє в ріжних стадіях того чи иньшого ряду, з тими поправками, які ще вносить сюди свідома людська творчість, може дати варіянти на скілька відмінні і несподівані, що їх сяк так можна буде витолкувати після факту, але передбачати, наперед угадувати ніяк не вдасть ся.

Я думаю, що ся мисль ясна, але для більшої ясности я її розвину ще, представивши в такій схемі. Уявім собі, що в данім соціяльнім процесі беруть участь кілька рядів явищ —

---

*) Виводи в сій справі Вундта (l. c. c. 35): З огляду що натуральна причинність (Naturkausalität) творить межу волі тільки в обмеженім розумінню, так що вона в фактичну суперечність з нею не входить — то сі дві сили, природа і дух зливають ся з такого ширшого становища в певну одність — „вони не суперечать, вони доповняють себе посполу, і натуральна сторона лише дає ті обмежуючі умови, в котрих працюють творчі сили духового розвитку.“

біольоґічний	A	B	C	D	E
псіхольоґічний	a	b	c	d	e
економичний	α	β	γ	δ	ε

Уявім собі, що, послідовність, чи „закономірність“ в кождім ряді уставлена доволі певно, і емпірично, на ріжних фактах соціольоґія уставила, як виглядають типові комбінації $A a \alpha$, $B b \beta$, $C c \gamma$ і т. д. Але при близшім аналізі ми переконуємось, що типова форма A в дійсности виступає в конкретних варіянтах A^1, A^2, A^3, так само форми a, b, α, β і т. д. Далі, ми бачимо також, що наступство в рядах, наслідком ріжних затримуючих чи прискорюючих обставин, відбуваєть ся не в однім темпі, і рітм сих рядів не однаковий. Нарешті, ми помічаємо впливи ріжних родів „надбудови“: m, n, o. І от виявляєть ся, що в реальнім житю замість констатованих, схарактеризованих, вистудіованих форм $A a \alpha$, $B b \beta$, $C c \gamma$, $D d \delta$, $E e \varepsilon$, виступають в однім випадку такі комбінації як $A^1 b^2 \alpha^3$ m, в другім $A^2 \alpha^1 \beta^3$ n, в третім $B^1 \alpha^1 \gamma^3$o, і сі комбінації виглядають уже зовсім не так як типові стадії $A a \alpha$ $B b \beta$ $C c \gamma$.

Тому то на адресу адептів автономної соціольоґії, які чи то під враліннями біольоґічних анальоґій чи то під впливом матеріялістичного розуміння історії старають ся дійти проєктованих Сен-Сімоном і Контом таких же непохитних законів соціяльних як закони фізичні, химичні чи біольоґічні, так часто висловлюють ся поради не манити ся ілюзіями, що соціяльне житє можна звести до таких упрощених формул, як явища природи. Особливо такі поради часто виходять від прихильників псіхольоґічного напряму, які надають більше ваги духовим факторам соціяльного житя.

Деякі з них з сих міркувань доходять взагалі до заперечення всякої рації соціольоґії як науки, так само як і фільософії історії. Тому що комбінація мотивів, даних в кождім історичнім чи соціяльним факті, ніколи не повторюєть ся в другий раз, через те в сій области не тільки не можлива ніяка експеріментальна провірка всяких узагальнень чи „законів“, але навіть всяке узагальненнє явищ позбавляє їх дійсного змісту, який лежить власне в конкретних, спеціяльних їх відмінах. Тому соціольоґи і історики, згідно з таким поглядом, повинні описувати, а не бавити ся в сінтези.*)

*) Се погляд звісного німецького псіхольоґа Вільгельма Дільтея (Dilthey, † 1911), висловлений ним ще в 1883 р., в праці Einleitung in die Geisteswissenschaften. Новійшими часами його розвивав, ще в різшій формі Г. Рікерт (H. Rickert) особливо в праці Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, 1902, і в пізнійших писаннях.

Иньші не йдуть так далеко. Вони не обмежують соціольоґію чисто описовою роботою, признають повну рацію соціольоґії ґенетичній, але рекомендують їй триматись більше історичного ґрунту: інтерпретувати реально даний матеріал, а не старати ся зводити сі реально дані явища до quasi-природних законів. Я процитую тут такий доволі посередній погляд на сю справу того ж Вундта, висловлений в згаданій його новійшій праці. Зводячи ріжнородність форм соціяльного житя до двох факторів: „національного типу“ і „соціяльної орґанізації“ (або „національних відмін спричинених відмінним походженнєм і культурою“ — того що иньші називають расою, і „орґанізації суспільности як такої“), — він виводить далі:

„З сього для загальної соціольоґії виникають два завдання, які не можуть припасти ні одній з поодиноких соціольоґічних*) наук, тому що до певної міри вони спільні їм усім. Перша полягає в досліді форм суспільности, друга в аналізі відносин, в яких стоять поодинокі суспільні витвори (форми праці й господарства, обичаї і право, зносини і духове житє) до орґанізації суспільности — отже внутрішнього відношення і взаємної залежности соціяльних витворів (Bildungen). Перше завданнє містить проблєму суспільности з її формальної сторони, друге — з боку її змісту. Формальне завданнє мусить бути в своїй істоті описовим; аналіза ж змісту мусить старатись дійти ґенетичного вияснення соціяльних витворів і разом з тим — пізнання внутрішньої необхідности форм суспільности.

„Між сими двома загально-соціольоґічними завданнями повторюєть ся подібне відношеннє, яке бачимо в поодиноких соціяльних науках. Кожда суспільна форма з усіми внутрішніми відносинами і обопільними діланнями, якими вона викликана, попадає в потік історичних змін. Через те, яку б стадію сеї еволюції не взяти, соціольоґічне завданнє стає історичним, і соціольоґія в сім розумінню стає частиною історії, властне такою частиною історичної обсервації, яку звуть „історією становищ“ (Geschichte der Zustände).“ (VII с. 42).

Річ ясна, що попадаючи „в потік історичних змін“, соціяльні форми, при всій своїй тенденції до одностайности і однообразности, підпадають дуже ріжнородним і відмінним змінам, під впливом зовнішніх обставин і тих основних факторів, чи функцій соціяльного житя, котрі для короткости можна зіставити при сих трьох катеґоріях: біольоґічній, економичній і психольоґічній (хоч сі означення до певної міри будуть умовними, конвенціональними). Можна прийняти з значною певністю, що кожда з сих функцій має тенденцію творити певні соціяльні форми в певній

*) Краще б мабуть було сказати: соціяльних.

послідовности і певній одноформности, як мінерал кристалізуєть ся, по своїм внутрішнім прикметам, в певний многогранник. Але складність соціяльного процесу на кождім кроці нарушує процеся кристалізації сих форм; впливи ріжних функцій соціяльного житя перехрещують ся, нейтралізують ся, викликають реґресивні рухи або пересування в формах соціяльної еволюції. Економисти напр. приймали певний порядок таких форм господарства як ловецтво, скотарство, хліборобство; дослідники біольоґичного людського житя уставляли певний порядок форм подружа — пожитє стадне, ґрупове, поліґамичне, парне. Але досліди показують, що в залежности від всяких природних і соціяльних обставин, і господарські форми не завсіди додержують сього порядку, і розвій подружа в залежности від впливів економичних і психольоґичних міняє форми не в однім порядку. Так само і в політичній еволюції. Арістотель, напр., на підставі обсервації грецького політичного житя, уставив звісний свій порядок змін політичних форм: монархія, аристократія, оліґархія, тіраннія, демократія, а Полібій, два століття пізнійше, вже вважав правильнійшим поставити тіраннію між монархією і аристократією, і т. д.

Через те і не вдають ся проби (як, скажім, Морґанова) уставити послідовність, степенованнє (ґрадацію) становищ людського житє, в котрих певні економичні явища відповідали б певним культурним, релігійним і соціяльним формах: в такій то стадії розвою матеріальної культури, коли люде розпоряджають такими і такими знарядами продукції, живуть з таких і таких джерел господарства, вони мають таку то форму подружа, такі то форми соціяльної орґанізації, такі то релігійні погляди і форми культа. Біольоґ може дати приблизну картину анатомичного, фізіольоґичного і психольоґичного стану людини в такій то стадії її житя, — соціольоґ не зможе сього дати. Він зможе вказати деякі типові для людського соціяльного розвою становища у таких то і таких народів, які ілюструють загальні напрями і тенденції людського соціяльного пожитя, — але зараз же мусить додати, що сим характерним типам відповідають у инших народів варіянти значно відмінні: инші комбінації подібних або близьких їм явищ. І тому такий напр. визначний дослідник людського житя як Ратцель різко відкидав всякі представлення про єдиний порядок степенування культурних стадій у всіх народів, як хибні і безпідставні.

Тенденції певної одностайної еволюції в кождій з функцій людського житя, очевидно, єсть; вони дають себе відчувати в постійних повторюваннях певних взаємовідносин між явищами. Сі взаємовідносини можуть бути підведені під катеґорію емпіричних законів подібних до біольоґичних. В людськім громадянстві ділають такі біольоґичні закони як само-

охорони роду, постійної діференціації, наслідности, виживання найбільше приспособлених і т. ин. Можна вказати анальоґічні з ними „закони псіхольоґічні“ — скажім наслідування і вибору, „закони економичні“, як залежність попиту і подачі, поділ праці, і т. ин. Вони витворюють причинність і внутрішню необхідність в межах кождої з сих функцій, котра дає можність конструовати дійсну науку, скажім, соціяльної економії, або соціяльної псіхольоґії. Всьому соціяльному процесови, котрий вправляєть ся в рух сими соціяльними факторами, вони надають той ритм, ту загальність, котра рішучо виводить соціольоґію за рамки чисто описових завдань і робить її теж дійсною наукою про певні загальні і постійні тенденції і форми соціяльного розвитку.

Всю складність і змінливість соціяльного процесу дуже тяжко підвести під які небудь прості і елементарні закони, хочби емпіричного характера. Навіть внутрішню необхідність в змінах і наступствах ріжних соціяльних форм можна признавати тільки релятивною і умовною — поскільки тенденції одної катеґорії соціяльного житя не нейтралізують ся, чи не змінюють ся вмішаннєм другої тенденції, або реґулятивної діяльности людської волї.

Але в сій змінливости, відкидаючи випадкове і вибираючи основне і постійне, вибрати те що становить властиву основу сього ритму, те що стремить до повторювання, до постійности — се власне і буде завданнє соціольоґії, так само як і історії, і всіх соціяльних наук.

Розвій поглядів на початки суспільного житя. В тім часі коли Конт писав свою соціольоґію і ще довго пізнійше, розвій соціяльного житя в своїх головних стадіях уявляв ся досить ясним і простим. Найдавнійшою формою орґанізованого соціяльного житя уявлялась сїмя: сїмя, розроджуючись перетворюєть ся в рід; ґрупа сімей творить оселю, село; роди або оселі обєднують ся в державі. Таку ґенетичну схему: сїмя — село — держава — город дав уже Аристотель в своїй Політиці, в противставленню теоріям софістів і Плятона, що виводили соціяльне житє з держави, утвореної порозумінням, договором.

При сім сїмя розумілась як парна (моноґамична) і патріярхальна: батько був її центром, він правив в ній і від нього виходили всякі правні звязки і маєткові права. Припускалось, що в ранійшім, цілком анархичнім стані житя могли бути неупорядковані відносини сексуальні, відомі були і в минувшині історичних народів і в побуті народів низької культури значні відхилення від сеї нормальної схеми. Але їм не надавалось значіння, трактовано їх просто як куріози, переживання

дикого стану, характеризованого повним поневоленнєм жінки, або як наслідки спеціяльних релґійних поглядів і культів. Нормою соціяльного житя являлись традиції житя грецького, римського і єврейського: їх патріярхального родового побуту в переході до державного житя, так яскрово змальованого Пятокнижем (котрого традіційна старинність майже не викликала тоді сумніву). Ми бачили вже, що таку патріярхальну сімю мислив природною і незмінного клітиною соціяльного житя і сам Конт, та з обуреннєм відкидав всякі підкопи під сю основу соціяльного ладу.

Тим більше вражіннє мусіла зробити смілива і талановита проба базельського юриста й історика культури, Йогана Бахофена, дати зовсім відмінну схему розвою суспільности, в котрій патріярхальна родина являєть ся результатом, сорозмірно пізнім, довгого соціяльного розвитку. Ся голосна в історичній соціольоґії книга називалась "Матріярхат" (материнське право — термін скомпонований Бахофеном в противставленню „патріярхатови") — або „розвідка про ґінайкократію (власть жінки) в стариннім світі, її реліґійну і правну природу".*) Довга назва все таки не досить повно вказувала зміст. Виходячи з звістки Геродота про те, що у Лікійців, малоазійського народу, спадщина спадала не по батьку, а по матери, Бахофен звязав з сим цілий ряд звісток про анальоґічні явища у Египтян, Греків, Римлян, Ґерманців та иньших „історичних народів", і вивів з того, шо перед патріярхальними відносинами в суспільнім житю була ранійша стадія, коли жінка не була ще збита чоловіком на підрядне становище, а навпаки була центром сімї й правила в ній. Се явище він поясняв тим, що родинна орґанізація взагалі вийшла з початкової стадії, коли ніяких орґанізованих сексуальних звязків не було, чоловіки й жінки жили й плодили дітей в суміш в рамках людського стада (сю стадію Бахофен незручно назвав гетеризмом, потім вона дістала назву „сумішки", panmixie, Promiskuität, або аґамії — житя без орґанізованого подружа). Тому що в такім пожитю тільки мати дітей була звісна, а батько ні, то з тим як сімя стала відокремляти ся з такого стада (ініціятиву сього відокремлення Бахофен признавав таки за жінкою), то ж і не батько, а мати стала центром і господинею нової сімї, і тільки з часом батько потрапив взяти власть в свої руки і поневолити жінку.

В німецьких наукових кругах інтерес до таких питань був тоді ще не великий, і погляди Бахофена не зробили особливого вражіння

*) J. J. Bachofen, Das Mutterrecht, eine Untersuchung über die Gynäkokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur", Штутґарт, 1861. З иньших праць його до сеї теми належить ще його передсмертна публікація: Antiquarische Briefe vornehmlich zur Kenntnis der ältesten Verwandtschaftsbegriffe, 1881—6.

(тим більше що їм шкодили деякі допущені похибки: помішаннє чисто формальної справи — рахунку споріднення по матери, з властю жінки, ґінайкократією, іділічне освітленнє сеї доби в порівняню з пізнійшим пануваннєм насильника-чоловіка, і т. п.). Але його виводи були слідом підтримані поміченнями анґлійсько-американських етнольоґів, які виходячи з иньших явищ, переданих не стільки вже літературою (як у Бахофена), скільки етнольоґією, стали приходити до анальоґічних висновків. Так шотляндський юрист Мак-Ленан, досліджуючи форми подружа (умичку, заборони шлюби в середині роду і т. п.), дійшов незалежно від Бахофена (котрого праці не знав) до признання початкової сумішки і першинства материної сімї перед батьківською *). Леббок і Морґан вказали на пережитки родинного пожитя спільного, чи ґрупового, як його звичайно нагивають,— що розвило ся з первісної сумішки.**) Нарешті в 1877 р. вийшла капітальна праця Морґана, ще важнійша для всього дальшого розвитку дослідів над початками суспільного житя, — „Старина Суспільність", в котрій, з огляду на полємику, викликану його ранійшим працями, він постарав ся розвинути свої погляди на походженнє суспільного житя в повній і суцільній системі.***)

Вихідною точкою для студій Морґана послужив побут північно-американських Індіян, вистудіований ним з замилуваннєм ще за-молоду. Він сам був адоптований одним з ірокезьких племен (Сенека). Пізнійше, заінтересований системою споріднення і родового устрою, яку він знайшов не тільки у всіх ірокезьких племен, але взагалі у найріжнійших індіянських племен, він став все більше розширяти сферу своїх дослідів, і з 1860 рр. через Смітсоніанський інститут, і через державних аґентів Спол. Держав (посольства, консуляти то що — заінтересувавши своїми дослідами правительство) повів анкету по поставленим ним питанням в розмірах можна сказати світових, яких не переводив доти ще ніоден дослідник. Результатом дослідів над сим матеріялом явилась перша голосна його праця про системи споріднення і посвоячення, а вінчала його студії отся друга робота про „Старину Суспільність", де

*) John-Ferguson Mac Lennan († 1881), Primitive Marriage. An inquiry into the origin of the form of capture in marriage ceremonies (Примітивний шлюб. Розслід початку форми умички в шлюбних обрядах), 1865. Пізнійша перерібка праці доповнена новими розвідками: Studies in Ancient History comprising a reprint of Primitive Marriage, 1876.

**) John Lubbock, The Origin of Civilisation and the Primitive Conditions of Man. Mental and Social conditions of savages, 1870. Lewis Henry Morgan, Systems of Consangnity and Affinity of the human Family, 1871.

***) Ancient Society or Researches in the lines of human progress from savagery through barbarism to civilisation (Старинна суспільність, або розслід напрямів людського поступу від дикунства через варварство до цівілізації).

Морган уже не тільки саму орґанізацію сімї, але й усі головні надбудови на економичнім житю: власть, сімю і власність, слідить на всіх степенях соціяльного розвитку, розбиваючи їх на три епохи: примітивну („дику“), варварську і цівілізовану.*) З сих його виводів одначе вплив на дальший напрям дослідів мали головно його помічення і виводи щодо розвою родини та її відносини до роду. Вони ще більше обгострили інтерес до сього питання, розбуджений уже перед тим працями Бахофена, Мак-Ленана, Леббока і першою працею Морґана. За еволюцію подружа і сімї ухопились як за ключ до еволюції соціяльного пожитя в його перших стадіях; еволюція сімї стала фактично ототожнюватись з нею, властиво покрила її — як то ми бачили вище на праці Енґельса.

Праці Морґана принесли до питання про історію сімї й роду дійсно богато цікавого. Богатим матеріялом потвердили широке росповсюдненнє материної сімї, доказуючи її старшість перед батьківською. Вияснили, що при істнуванню материного екзоґамного роду той патріярхальний рід, який мислив ся так довго як дальша стадія сімї, ніколи не міг вирости з простого розросту її — тому що батько й дитина рахували ся в ріжних родах. З практикованої у Індіян і у богатьох иньших народів номенклятури, яка одним іменем батька-матери, брата-сестри, означає ціле поколіннє, не роблячи ріжниці між дійсно ріднима і не ріднима, вони виводили істнуваннє ріжних варіяцій „ґрупового подружа“, де кождий міг мати сексуальну звязь з кождою жінкою свого покоління, тому трактував усіх дітей племени як своїх дітей, без ріжниці. Слідячи за ріжними степенями обмеження сексуальної сумішки доводили істнуваннє первісної стадії нічим не обмежених сексуальних відносин. Загалом Морґан потвердив, доповнив, справив і розвинув ріжні помічення Бахофена — Мак-Ленана на незмірно ширшій підставі, і в результаті сих дослідів зявилась схема пяти стадій в розвою подружа і суспільности, розроблена потім богатьма дослідниками, як універсальна схема людського соціяльного розвою.**)

---

*) Се клясіфікація старого анґлійського історика Ферґусона (Essay of the history of civil society, 1767), котру перейняв Морґан.

**) З праць дослідників, які розробляли і популяризували погляди Бахофена — Мак-Ленана — Морґана окрім згаданої вже популяризації Енґельса, я згадаю тільки декотрі ранійші: K. Kautsky, Die Entstehung der Ehe und Familie. 1882. A. Giraud-Teulon, Les origines du mariage et de la famille, 1884. J. Lippert, Geschichte der Familie. 1884, i Kulturgeschichte. 2-й том 1888. A. H. Post, Die Geschlechtsgenossenschaft der Urzeit und die Entstehung der Ehe, 1889. M. Kovalevski, Tableau des origines et de l'evolution de la famille et de la propriété. 1890. E. A. Schroeder. Das Recht in der geschlechtlichen Ordnung. 1896. I. Kohler. Zur Urgeschichte der Ehe. 1897.

Перша стадія — се сумішка вповні не обмежена. Сексуальний звязок допустимий між всіми ґенераціями, між всіми чоловіками і жінками. Людське стадо, чи „орда“ як її звичайно звуть в західній соціольоґії (нам ся назва звучить дикувато — про се будемо говорити далі), спільними силами виховує свій людський приріст. Яких небудь правил, які б нормували сексуальні відносини, надавали їм якусь трівкість і постійність, іще нема; поняте „кровосумішки“ не істнує. Сей тип давно перейдений людством, він вимер, — але істнуваннє його, по гадці Морґана, засвідчуєть ся звістками старинних авторів про істнуваннє кровосумішки у ріжних народів в давнійших часах і пережитками деяких сучасних низько-культурних народів. Він характеризуєть ся як стан „безподружний“ „аґамія“, сумішка, „панміксія“ (Promiskuität, promiscuité).

Друга стадія — се „родина кровна“ або „ґрупове подруже“. Звязки чоловіків і жінок допускають ся без усяких обмежень, але тільки в межах одного і того самого покоління (ґенерації, „возрастної кляси“). Отже донька не може бути в звязку з своїм батьком або дядьком, але всі брати можуть жити з своїми сестрами; батьки, дядьки, тітки, матери — всі рахують ся чоловіками і жінками між собою. Реально така стадія також не істнує, але її істнуваннє доводить ся родинною номенклятурою, яка напр. заховалась у маляйських племен, на Гавайських островах (тому Морґан називав сю форму „маляйським спорідненнєм): кожда людина називає своїми батьками і матерями без ріжниці всі особи старшої ґенерації свого роду, а своїми дітьми не тільки дійсних своїх дітей, але й небожів, і взагалі всю безпосередню молодшу від себе ґенерацію, незалежно від степеня спорідненя.

Третя стадія, т. зв. пуналюанська, вносить дальші обмеження в ґрупову чи поколінну (возрастну) сімю. Не тільки подружний звязок поза межами свого покоління вважаеть ся ненатуральним і неможливим, але також і кровосумішка з своїми кровними. Ся кровність рахуєть ся тільки для спорідненя по матери — але за те в якім небудь степени спорідненя. Отже не можна війти в зносини ні з одноутробною сестрою, ані з тіточною сестрою, ані з тіточно-тіточною. Спорідненнє по батьку іґноруєть ся вповні, означають тільки спорідненнє по матери. Се дає з одного боку початок „екзоґамії“ — шуканню жінки по-за ріднею матери, з другого — кладе підвалини орґанізації материного роду, а далі — материної сімї. На практиці се виливаеть ся в таких формах ґрупового подружа як гавайська „пуналюа“ — котрої імя й надано сій стадії родинних відносин. Пуналюа значить „спільник“, „товариш“. Так звуть ся чоловіки, які мають спільних жінок, і жінки, які мають спільних чоловіків. Звичайно буває так що кілька братів, рідних чи тіточних, мають своїх

спільних жінок — між ними одначе не може бути ніякої своячки по матери; також кілька сестер, рідних (одноутробних) чи тіточних, тіточно-тіточних мають спільних чоловіків. Як реально дана форма вона послужила Морґанови і його школі для виводу попередніх стадій подружа і соціяльного житя. З другого боку з неї він черпає еволюційні пояснення для суспільних відносин американських, котрі вважає дальшим розвитком сеї стадії „пуналюа“.

Сю четверту стадію Морґанова школа характеризує як подруже „парне“. Воно вироблюєть ся практикою з останніх стадій ґрупового подружа.

Хоча чоловік факультативно може мати звязки з богатьма жінками, і навпаки, але практика складалась так, що чоловік мав одну — єдину чи головну жінку, і жінка одного головного чи єдиного чоловіка. Разом з тим, як розвиток родового житя все далі розширяв понятя споріднення,— родичів і свояків, з котрими женити ся не можна було, ставало все більше, і знайти собі жінку, з котрою можна б було побратись, ставало все тяжше. Через се приходилось одному чоловікови триматись одної жінки, і навпаки, хоч прінціпіяльно поліґамія і не виключалось. Паралельно, з тих же мотивів розвивались такі форми подружа, як умичка та купно жінки. Вони впливали на закріпленнє парної сімї: з початку звязь пари була дуже слабка і легко розривалось, потім вона стає все трівалійшою, і розвязаннє її вже осуджуєть ся опінією родичів. Сі ж форми зміняють поволі становище чоловіка і жінки в родині — жінка тратить в ній своє першинство і господарем стає чоловік. Ріжні форми сеї еволюції Морґан мав нагоду студіювати між Індіянами, серед котрих парне подруже вже запанувало над ґруповим. Він уважав його характеристичним для „варварської доби“ — перехід від дикости до варварства по його клясіфікації характеризуєть ся між иньшим також і переходом від ґрупового подружа до парного.

Під дальшими впливами тих же факторів на вищих ступенях „варварської доби“ вироблюєть з парної сімї остання до-тепер, пята стадія родинного житя — моноґамія. Повного панування вона доходить в періоді цівілізації, і характеристична для неї. Основою її являєть ся панованнє чоловіка. Сімя і рід з материнського перебудовують ся на батьківське, батьківство стає джерелом маєткових і навіть політичних прав, і через ся вихованнє „законних“, батьківських дітей стає головним завданнєм сімї. Сімя стає все більш нерозривною, але всякі обмеження сексуальних відносин обовязкові головно для жінки — властиво вона тільки повинна моноґамії, тим часом як для чоловіка допускаєть ся велика свобода в сій сфері. Поневоленнє жінки чоловіком і його власть

в родині (патріярхат) доходить до найбільшого напруження — котре місцями затримуєть ся і до найновніших часів.

Така була ся схема, розроблена рядом дослідників і популяризаторів, які подавали її як універсальну схему не тільки подружа, але і звязного з ним соціяльного розвою — послідовної зміни основних форм соціяльного житя. На довгий час вона запанувала широко, хоч не бракувало від разу дуже серіозних арґументів проти неї, які по части приводили до ріжних поправок, по части вимагали повного її відкинення. Та слабшою стороного сеї опозиції було се, що вона не противставляла сій, хоч штучній, але досить льоґічній і суцільній схемі якоїсь иньшої відмінної, тільки переважно обмежалась критичними і скептичними замітками. *) З огляду на се схема Бахофена-Морґана навіть тим, які не приймали її без застережень, все таки здавалось цінною робочою гіпотезою, яка помагала розбирати ся в масі етнольоґічного матеріялу, систематизувати його й зводити до ґенетичного звязку. Але її універсальний характер і вказаний нею порядок в зміні соціяльних форм ставали все більше непевними. Етнольоґічні досліди, які стали незвичайно зростати й поглублювати ся з кінцем минулого столітя, коли почав ся останній розділ світу між великими імперіялістичними державами, закріпленнє й обслідуваннє найменьше відомих доти і відсталих країв, почали засипати фактами, які рішучо не вміщали ся в рамках Морґанової схеми й розвалювали її.

Особливо важне значіннє мало обслідуваннє найбільше примітивних народів, результати котрого стали публікувати ся головно від 1890-х рр. Виводи Морґана опирались на матеріялах зібраних серед народів, які вже далеко зайшли в культурнім і соціяльнім розвою. Північно-американські Індіяне, з котрими він мав діло, се по його власній терміньольоґії — нарід не примітивної, а варварської культурної стадії, малайські племена так само. Австралійські племена, котрим богато присвячено уваги в останніх десятилітях XIX в.**), хоч незвичайно бідні

*) З сих праць особливо треба одмітити книгу фінляндського ученого Вестермарка (Westermark, The History of Human Marriage, 1891, німецьке виданнє Geschichte der menschlichen Ehe, 1893). Свій погляд він формулував так: „Не заперечую, що звязок дитини з матірю далеко інтімнійший і постійнійший ніж з батьком, але думаю, що критичний аналіз усеї маси фактів, яку маємо, приводить до єдиного можливого результату: признання, що в розвою людства не було такої стадії, де не було б подружа, і батько нормально завсіди був оборонцем і протектором родини“. Сі свої тези Вестермарк ілюстрував богатим, хоч і досить хаотично нагромадженим матеріялом, який дійсно зробив чимале вражіннє — і до сеї збірки й тепер доводить ся звертатись.

**) Результати зведені особливо в працях: Howitt, Spencer and Gillen, Cunow, Thomas, Northcote, Strehlow, Frazer, — див. в показчику літератури.

матеріяльною культурою, в своїм соціяльнім укладі, в незвичайно складних рахунках спорідненя, в ріжних формах орґанізації, родових і теріторіяльних, теж виявляють уже дуже довгий і складний соціяльний процес. Тим більше значіння мало обслідуваннє малорослих (піґмейських) племен в центрі Африки, які виявляли прикмети крайньої архаїчности і фізичного типу і культурного житя; почате Швайнфуртом, продовжене Штульманом*), воно відкрило нові перспективи дослідам примітивної культури. Далі незвичайно важне враженнє зробили студії щільно ізольованих в своїм житю і затриманих в своїм розвою племен Цейльона (Ведда, або „примітивні Ведда", яка вони звуть ся для відріжнення від ведських племен, які вже підпали культурним впливам сусідів), подібно ізольованих племен Маляки (Сеної і Семан) і островів індійського океана (Кубу на Суматрі, Тоаля на Целебесі)**). Обслідувано племена, які ще ледво виходять з „деревляної" культури, типових мандрівних збирачі в поживи, які не ведуть ніякого певного хазяйства, не виробляють иньшого знарядя крім деревляного, не знають властивої одежі, незвичайно мало вживають окрас і орнаментики, одним словом — не війшли навіть в культуру палеоліта. І от тут виявив ся характеристичний факт: у таких примітивних племен знайшло ся досить тверде моноґамне подруже, відокремлена, доволі трівка парна родина, котру не можна було навіть вивести з впливів культурнійших сусідів — бо у тих моноґамії якраз не було!

От що каже напр. старий голяндський ґубернатор Цейльона, 1670-х рр., про сексуальний ріґорізм Ведда: „Нема народу вражливійшого на пункті його жінок і доньок, як Ведда; вони не хочуть, щоб хтось їх чіпав ся, і коли навіть припадком якийсь чужинець з провідником переїздить через їх край і тільки погляне на якусь їх жінку або доньку або виявить охоту її доторкнутись, то такому чоловіку смерть, хочби то був сам раджа Сінґа" (сінґалезький володар острова). І теж саме кажуть новійші обсерватори веддського житя: „Поліандрія у них незвісна. Навіть з найменьшої причини вони виявлять велику завистність за своїх, дуже не привабних жінок, і дуже пильнують тримати їх здалека від своїх земляків. Якось спитав я одного Ведду, що як би котрась з їх жінок стала жити з двома чоловіками? Несподіваний порив, з яким він підніс свою сокіру і сказав: „удар зробив би тому кінець!" — виявив мині недвозначно ту відразу, яку вони мають до звичаїв своїх кандійських сусідів" (Bailey). „Адюльтер і конкубінат у них незвісні, і для народу, який живе вже 80 віків серед людности заразом моноґамної

*) Див. сі праці, й иньші (Беро, Джонстена, Шмідта, Гютеро) в показчиках.

**) Див. в показчику описової літератури праці Саразінів, Мартіна, Мена, Шаденберґа.

і поліандричної, се принаймні цікаво" (Дешан). Бр. Саразіни, які спеціяльно провірили весь попередній матеріял на місці, прийшли до виводу, що хоч сексуальні відносини Веддів не нормують ся якимись катеґорично приписаними законами, одначе свобода в сій сфері дуже обмежена, і сексуальні відносини їх укладують ся в моноґамію, яка тріває до смерти одного з супругів. Подружна невірність рідка і для конкурента має звичайно тяжкі наслідки. Поліґінії й поліандрії нема, так само і проституції.

Се все сильно вибивало фундаменти з під Морґанової схеми і змушувало дослідників від теорії про первісну сумішку і ґрупове подруже повертатись до старих виводів, зроблених Дарвіном на підставі загальної ревности самців за своїх самиць, яка робить неправдоподібною істнованнє сумішки, — що мабуть і люде жили від початку або в парних сімях, або невеликими ґрупами жінок з одним чоловіком, що завистно відгонив від них иньших самців.*) Сі Дарвінівські помічення були тепер наново розвинені і уґрунтовані деякими біольоґами против Морґанової теорії і того вжитку, який з неї робили марксисти.**) Супроти вказівок порівняної зоольоґії й антропольоґії ріжні форми поліґамії і колєктивного подружа, вказані етнольоґами, нові дослідники готові були вважати явищами можливо й пізнійшими, викликаними ріжними обставинами — перед усім економичними, а також псіхольоґичними (моральними і реліґійними).

Тісна залежність подружних і родинних форм від умов господарських і їх змін якось полишась на другім пляні навіть прихильниками матеріялістичного розуміння історії в захваті бахофенсько-морґанівськими конструкціями. Тим часом аналіз ріжних прикладів залежности форм родинного житя від економичних обставин***) виявляв незвичайну плястичність, змінливість сих форм і неймовірну готовність чоловіка жертвувати найсильнійшими, непереборимими, якби здавалось, біольоґичними інстинктами мотивам економичного або соціяльного характеру. Що сказати напр. про такі факти, як практикований деякими племенами звичай убивати дітей понад певне число — при всій любови до них, коли в обставинах мандрівного житя не можна виховувати їх більше. Або ще більш радикальна практика деяких воєвничих народів — взагалі убивати у себе своїх власних

*) Descent of man, 1871, ст. 362.

**) H. E. Ziegler, Die Naturwissenschaft und die Sozialdemokratische Theorie, Stuttgart, 1894, й ин.

***) Одмічу праці: C. N. Starcke, Die primitive Familie in ihrer Entstehung und Entwickelung, 1888. Grosse, Formen der Ehe und Formen der Wirtschaftt. R. Hildebrand, Recht und Sitte auf den primitiveren wirtschaftlichen Kulturstufen. 1896. L. Tillier. Le mariage, sa génèse, son évolution, 1898.

дітей, а натомість купувати собі у сусідніх племен підлітків — щоб не тратити сили й енерґії на вирощуваннє немовлят? Бачимо тут повне підпорядкуваннє найбільш природних, біольоґічних інстинктів міркуванням економичним. Зрозуміла таким чином річ, що родинне пожитє і подружні звичаї в залежности від змін форм продукції, способів житя, соціяльних інтересів виявляли тенденцію нераз до дуже сильних змін, незвичайно різких переходів від одного до другого принціпіяльно відмінного типу, повороту до старих, архаїчних, уже перейдених або проминених форм.

З другого боку поглубленнє студій над духовим житєм примітивних народів дало цілий ряд нових фактів залежности соціяльної еволюції, в тім — і зміни ріжних форм родинного пожитя, під впливами псіхольоґічних уяв, маґичних представлень, культових форм. Епоха т. зв. фетішизму по старій термінольоґії, перед тим доволі бідна змістом, в сім часі завдяки дослідам цілого ряду дослідників, серед котрих на підмогу старому майстрови Б. Е. Тейлорови виступив особливо енерґійно і плодовито проф. Дж. Фразер своїми працями по примітивній маґії, тотемізму, примітивним мітам,*) наповнилась новим, незвичайно богатим змістом. З тим відкрились цілі нові сторони в сих впливах примітивної псіхольоґії на розвій соціяльних відносин: орґанізації племени, роду, родини, власти, відносин сексуальних, клясових, економичних. Значіннє спільного предка-„тотема“, впливи надприродної сили („мана“), розвій всякого роду релігійних обмежень („табу“) дали зовсім нове освітленнє ріжним фактам, які ранійше підганялись під ту гіпотетичну схему подружа.

Спеціфічна вага еволюції подружа і родини в загальнім соціяльнім розвитку взагалі сильно зменьшала ся, з тим як виясняла ся вся сила впливів тих факторів, котрим так непереможно підлягало саме сексуальне і родинне житє, виливаючи ся в незвичайно ріжнородних змінах. Разом з тим вносили ся важні поправки і до самої оцінки його в розвою соціяльних відносинах.

Вже ранійшими біольоґами і соціольоґами було піднесене спостереженнє, що сімя зовсім не становить основної клітини соціяльної будови, а навпаки своїм розвитком нераз перебиває і гальмує розвій соціяльної спільности й являється її антаґонистом, так би сказати. Еспінас у своїй студії про громадське житє звірят — яка зісталась основною працею в сім питанню і до нині, поставив з усею рішучістю сю тезу, що переходових форм від сімї до вищих громадських форм властиво не можна вказати, тому що від початку сімя і племя форми антаґонистичні і розвивають ся в протилежній пропорції. Елементом племени являється не сімя, а одиниця, джерелом колективного почутя — любов до собі подіб-

*) Важнійші праці в показчику.

ного, або симпатія, а не сексуальний інстинкт. Для того щоб зробилась скупина, треба щоб ослабли узи домашні й одиниця вернула собі свободу.*) Такий погляд висловлювавсь нераз і иньшими дослідниками, — але не робив відповідного враження серед загального захоплення теоріями еволюції сімї як основної клітини громадської будови. Нарешті ефектно, з великою етнольоґічною ерудицією й силою переконання, розробив сю тезу в перших роках нашого столітя німецький етнольоґ Генріх Шурц.

З початку в своїй цінній історії культури, потім в спеціяльній своїй праці (якій, на жаль, судило ся бути останньою його працею) про поколінні кляси і мужеські союзи, він в новім світлі і з новими вислідами поставив стару антітезу чоловічого і жіночого елєменту в соціяльнім розвою. Характеризуючи жіночий елємент як більше підвластний сексуальним інстинктом і материнству, схильний на них будувати своє житє і замикати ся в своїй родині, він противставляв йому елємент мужеський як більш соціяльний, товариський, охочий орґанізувати ся не стільки на сексуальних потягах, як на ґрунті „симпатії“. Відси він виводив тенденції старого громадянства — в інтересах суспільности, його солідарности і особливо —

*) Les sociétés animales, с. 450—2 німецького перекладу Шльосера.

Заноні в своїх статях, резюмованих Жіро-Тельоном, висловлював ся так само: „В ґрунті річи між громадою і сімєю лежить антітеза, а не походжене одної від другої: се не повна непримиримість, але користний антаґонізм між двома ріжними тенденціями, що являєть ся джерелом щасливих результатів: се дві ріжні ноти, які обєднують ся в одній гармонії. Два інстинкти, ріжні між собою, супроводять себе і обопільно удосконалюють. Енерґічнійший між ними в своїх впливах інстинкт соціяльний; розвинений в вищій мірі у цівілізованих народів, він змушує сімю досконалитись. Але се хибна думка, що на сімю можна дивитись як на початок і основу суспільства.“ (Giraud-Teulon, Les origines du mariage, с. 517).

Подібні тези, за Еспінасом, ставив і Летурно (L'Évolution politique, 1890, с. 4): „Соціольоґія звірят вповні нищить загально прийняту гадку, що вважає сімю, таку, як ми її знаємо, себто дрібну ґрупу батьків і дітей, основним каменем всеї суспільности. Родинний еґоїзм у звірят далеко не сприяє формуванню більших громад, а навпаки йому завжає. Громади моноґамичних звірят завсіди складають ся з малого числа одиниць, і навпаки — всі значнійші гурти (peuplades) живуть в сумішці, або в поліґамії. Дійсно, у звірят родина і гурт антаґонични.“

Сі погляди розвивав також іспанський соціольоґ Салес-і-Ферре в своїм курсі соціольоґії — вони резюмовані в статі другого іспанського соціольоґа Позади, з котрою ми познайомимось далі: Коли ми лишимо на боці почутє симпатії, яке являєть ся початком суспільности, а будемо виходити від сімї, що зістаєть ся під владою сексуальної зависти, ми ніколи не прийдемо до громадянства; самець з гнівом обрушуєть ся на всіх хто зближаєть ся до нього і може нарушити присвоєні ним права.

оборонної здібности, можливо сепарувати мужеський елемент і емансіпувати від впливів і інтересів родини. Звів і зібрав в однім яскравім образі історичні й етнольоґічні відомости про орґанізацію мужеського населення в поколінних (возрастних) клясах (їм тільки як імітації відповідають подекуди, далеко слабші орґанізації жіночі), спеціяльно — про заходи коло можливо суцільної й трівкої орґанізації нежонатої молодіжи, якій дається широке право свобідного пожитя з дівчатами, щоб не наглити скорше звязувати ся в подружа. Дав перегляд чоловічих орґанізацій, які захоплюють по можности все мужеське доросле населеннє, змушують його як найбільше часу проводити серед свого товариства, по-за родиною, в спеціяльних „мужеських домах" — що аж в сій праці Шурца знайшли обясненнє своїх ріжнородних форм, в яких вони виступають в ріжних сторонах світу: то в виді військових касарень, то захистів нежонатої молодіжи — домів їх свобідної любови, то в виді мужеських клюбів і приміщень таємних орґанізацій, громадських робітень та майстерень, складів трофеїв і святощів, неприступних для жінок, храмів і місць громадських нарад. і т. д.*) Вирисувала ся широка і ріжнородна система соціяльної профіляктики против надмірного розвою родинних інтересів, родинного сепаратизму, яка вела свій початок правдоподібно з дуже ранніх стадій соціяльного пожитя, хоч часами відживала і в дуже пізніх часах (клясичні приклади сих явищ дає історія Спарти, а в наших козацьких часах також можна тому вказати не одну цікаву анальоґію). Вона полишала сімю головно чи виключно опіці жінки-матери, і Шурц був схильний виводити відси матріярхат, як явище побічне, так само як і вказівки на сексуальну сумішку готов був прикладати до перед-подружньої сумішки молодіжи.

Сі спостереження і виводи свого часу зробили враженнє, але що автор слідом умер, не мавши змоги детальнійше розвинути свою теорію і докладнійше уарґументувати її, тож на мій погляд, зроблені ним поміченя і кинені гадки все таки не були вповні засвоєні і використані, так як вони того заслужили.

Я вказав ті головнійші — на мою гадку, моменти в науковій реакції против захоплення бахофенсько-морґанівського концепцією соціяльного розвитку на ґрунті еволюції подружа, що позбавила її того значіння, яке вона набрала була — і заховала досі в ріжних популяризаціях, які йдуть за старими працями 1870—1880 рр. Соціяльна еволюція в своїх початкових стадіях показалась незмірно складнійшою, ніж

*) Urgeschichte der Kultur, Leipzig. 1900. Altersklassen und Männerbünde, eine Darstellung der Grundformen der Gesellschaft. 1902. Рік пізнійше після виходу сеї праці Генріх Шурц помер, не доживши до сорока літ.

собі уявляли приклонники надто упрощеної морґанівсько-енґелівської схеми. Не тільки сексуальні, а взагалї біольоґичні інстинкти, мотиви самозаховання і помноження роду, стихійний гедонізм — шуканнє вражінь приємних і тіканнє від вражінь прикрих, нераз відступають зовсім на другий плян перед факторами иньшого порядку — псіхольоґичного і соціяльного. Соціяльний інтерес набирає самостійного значіння, береть ся реґулювати біольоґичні потяги, що немов зникають перед напливом ріжних, часто не дуже ясних нам ідей і уявлень, які пхали людей на найбільші самовідречення в сій сфері.

Дослідник нераз в здивованню спиняєть ся перед образами тяжких каліцтв, прикрих до неможливости церемоній і мук, які задають ся молодшим поколїнням племени в інтересах — по теперішньому б сказати — їх морального і соціяльного виховання, перед утяжливою і часто абсурдною в своїх крайностях реґляментацією відносин сексуальних, родинних, громадських. Задовго до появи новійших фільософичних концепцій про боротьбу фізичних і духових потягів в людині — дуалізму і аскетизму цївілїзованих народів, і незалежно від них, людство переживає від часу до часу певні пароксізми бажання перемогти свої природні, фізичні потяги — провокувати і зневажати їх, щоб піднятись над ними на вищу ступінь людського житя. Орудує воно при тім нераз засобами явно абсурдними, які не піддають ся ніякому раціональному обясненню, і пройшовши моменти пароксізму, суспільности приходить ся нераз з тяжким трудом визволяти себе з тиранії абсурдних і прикрих обичаїв, принесених сим характеристичним інстинктом людського поступу: ослаблювання первісних, зоольоґичних факторів житя в інтересах його культури.

Супроти сих складних впливів ріжних раціональних і ірраціональних факторів, як я кажу, старі проби обяснити еволюцію суспільности з еволюції подружа, — що так були захопили науковий світ півстолїтя тому, мусіли зійти на сорозмірно дуже скромне місце. Вказані ними (спеціяльно — школою Морґана) типи орґанїзації подружа заховали своє значіннє типів. Але ідея їх універсальности і постійности в змінах — поблїдла, а гадка про рішаючу роль орґанїзації подружа і сімї в соціяльнім ритмі відступила перед складного грою ріжнородних умов людського істнування і тих ріжнородних методів і підходів, котрими людський колектив в своїх більш примітивних стадіях, так само як і нинішних високо культурних, практичним досвідом випробовував і випробовує ріжні форми соціяльної орґанїзації і їх доцільність з становища свого основного завдання: кращого житя і кращих відносин між людьми.

Початки орґанізації.

Зоольоґичні завязки. Приступаємо до вияснення питання, як виникло громадянство, як формувалось і розвивалось, в яких формах, під якими впливами і тенденціями — те що становить перше завданнє ґенетичної соціольоґії. І тут, натурально, мусимо перед усім спитати, що принесли з собою люде в своє людське житє з своєї попередньої еволюції в житю звірячім, зоольоґичнім, які здібности, які інстинкти, які тенденції вони виробили і одідичили там і з ними почали будувати своє житє вже як люде.

Для вияснення сього питання було б незмірно цінним, якби можна було початки суспільного людського житя звязати з анальоґичними колєктивними формами у вищих типів звірят, і особливо у чоловікоподібних мавп (шімпанзе, оранґа, ґорілі і ґібона). Тісне спорідненнє з ними людини з фізичного погляду стало загально признаним фактом, і се здавна вже давало привід шукати ґенетичного звязку в сій сфері також і для психичних та соціяльних форм людського житя.

Та на́ перешкоді ставала і досі стоїть перепона: дуже малий матеріял про соціяльне житє сих чоловікоподібних. Його дуже трудно доглядати на волї, а примусово-скуплене житє в звіринцях не може служити показчиком. Відомости які збирали ся в сій справі не давали ґрунту для того, щоб на них оперти якісь одностайні виводи. Але і ся неодностайність має свою вартість з того боку, що остерігає від скороспішного уставлювання яких небудь одностайних, універсальних форм, як вихідних моментів для всього людського роду.*)

Скільки можна судити, у чоловікоподібних мавп як і у иньших вищих родів звірят нема одностайности в формах пожитя.

*) Література переважно старша, бо в останніх десятилітях се питаннє мало займало соціольоґів. Вичислю з неї дещо: Wundt, Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele, 1863 (4 вид. 1906, переклади на иньших мовах). П. Лавровъ, До человѣка, 1870 (Отеч. Записки). J. C. Houzeau, Etudes sur les facultés mentales des animeaux comparés, 1872. L. Büchner, Aus dem Geistesleben der Tiere, Берлін, 1876; його ж Liebe und Liebesleben in der Tierwelt, 1879, друге побільшене вид. 1885. A. Espinas, Des sociétés animales, Étude de psychologie comparée, 1877, нім. доповнений переклад: Die tierischen Gesellschaften, 1879. G. J. Romanes, Animal intelligence, 1879, нове вид. 1882 (The

Найменьше соціяльну, громадську репутацію має оранґ. Звісний зоольоґ Уолєс каже, що йому не доводилось ніколи бачити двох дорослих оранґів разом, тільки самця і самицю в супроводі доволі численної ґрупи дітей. Иньші дослідники кажуть навіть, що старі самці живуть самітно, виключаючи тільки періоди сексуального звязку. Самиці дозрілі і молоді самці збирають ся в ґрупи по два по три індівідууми; при самицях звичайно бувають їх діти. Тут таким чином бачимо свого рода „матерню родину", до котрої самці прилучають ся начеб то тільки в сезон тічки.

Про ґоріль оповідають, що вони живуть або парними родинами або ширшими, зложеними з одного самця і кількох самиць, або — як деякі висловлюють ся — невеличкими ґрупами, в котрих буває більше самиць ніж самців. Цитуєть ся оповіданнє одного подорожника, який стрів родину ґорілів зложену з самця, самиці і двох малих — одному було років шість, другому оден.

Деякі дослідники припускають, що громадське чи ґрупове пожите у сих родів ослабло наслідком людської небезпеки — що люде стали заходити в ліси і загрожувати їх істнуванню. Характеристично в кождім разі, що не помічаєть ся того, що бачимо не тільки в людськім пожитю, але і у богатьох звірят: обєднання, щоб противстати видимій небезпеці.

Звістки про ґібонів ріжних пород богатші і вказують на істнуваннє ріжних форм соціяльного пожитя. У одних родів переважає пожите парне, у иньших стадне. Такі гурти бувають великі, по сто—сто пятдесять одиниць; проводить ними самець, що мае у Маляїв репутацію зачарованого, котрого не можна поранити — мабуть тому що

internat. scientific series), його ж: Mental evolution in animals, 1883. J. L a n e s s a n, La lutte pour l'existence et l'association pour la lutte, 1881 (цитуєть ся у Кропоткина). H o u s s a y, Sociabilité et moral chez les animaux (Revue Philosophique, 1893). C. I. C o r n i s h, Animals at work and play, London 1896. K. G r o o s, Die Spiele der Tiere, Jena, 1896. A. P o s a d a, Les sociétés animales et les sociétés humaines primitives (Annales de l'Institut intern. de sociologie, III, 1897). П. К р о п о т к и н ъ, Взаимопомощь среди животныхъ и людей, Петербург, 1904, нім. переклад: Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt. R. P e t r u c c i, Les origines naturelles de la propriété, essai de sociologie comparée (Institut Solvay), 1905 (переважна частина праці присвячена звірятам — критичні замітки Литвинського в Revue internat. de sociol. 1913). Його ж Origines polyphylétiques, homotypie et non comparabilité directe des sociétés animaux, 1906 (тамже). Al. S o k o l o v s k y, Aus dem Seelenleben höherer Tiere, 1910. H. V o l k e l t, Über die Vorstellungen der Tiere (Arbeiten zur Entwicklungspsychologie, herausgegeben von Krüger, Leipzig, 1914). Велику літературу про соціяльне житє низших живин (комах, пчіл і т. ин.) тут не вичисляю. В українській літературі питання про соціяльне пожите звірят дотикав ся С. Подолинський в своїй студії „Громадівство й теорія Дарвіна" („Громада" 1880, Nr. 1).

такий ватажок визначаєть ся особливого зручністю і чуйністю і не дає підійти близько. Сі ґібонські гурти одначе не мають репутації особливої соціабельности — в небезпеці, мовляв, кождий думає тільки за себе і ратуєть ся як може. Але не треба забувати, що сі відомости теж мають все таки доволі випадковий характер.

Про шімпанзе — котрого деякі антропольоґи ставлять найблизше до людини, повторюєть ся звичайно характеристика Гартмана, що вони живуть або окремими парними родинамим або ґрупами зложеними з кількох родин. Такі ґрупи часом роблять собі гнізда чи халабудки в виді парасолів на однім дереві, по чотири, по пять, але живуть осібно, збираючись тільки на забаву. „Не можна сказати, — завважає тому оден дослідник, щоб шімпанзе жили громадою, бо їх рідко коли бачать разом штук 5—10; опираючись на вірогідних свідоцтвах можу твердити, що в більшім числі вони збирають ся тільки на забаву; оден оповідав мині, що при такій оказії бачив їх з пятдесять: вони забавлялись, пускаючи радісні викрики і стукаючи гиляками по дуплястим стовбурам — ніби бючи в барабан.“ *)

Коли ми схочемо звернути ся — щоб провірити і доповнити сі доволі скупі й припадкові звістки — до иньших родів мавп, ми побачимо подібний же образ: істнуваннє ріжних форм пожитя, навіть часом у тих самих пород, очевидно, в залежности від обставин: форми моноґамні, поліґамні, обєднування в „товариських сходинах“ і в постійнім стаді. Декотрі роди строго моноґамні (напр. макаки); у иньших парне пожитє не визначаєть ся такою солідністю; треті розвили в собі велику гуртовість, соціабельність, яка вражає глядача виявами солідарности, громадського обовязку.

Я позволю собі перед усім нагадати стару, клясичну характеристик мавпячого пожитя дану Бремом: „Громадське житє сих звірят дуже цікаве. Мало котрі породи живуть самітно, більша частина обєд-

*) Відомости зібрані у Гузо, Еспінаса, Летурно, Позади, Петручі. Еспінас дав таке загальне резюме сим поміченням над чоловікоподібними: „Бачимо, що одні живуть окремими родинами, иньшими великими бандами. Походження сеї ріжниці ми можемо доходити тільки глубшим дослідом звичаїв кождої галузи (espéce) і звичаїв роду корінного — приймаючи погляд Дарвіна. Може бути, колись, в обставинах сприятливійших, деякі породи були соціабельні — напр. ґорілі, що тепер живуть одинцем або невеликими родинами. коли лісами переходять многолюдні чорні племена; шімпанзе творять більші або меньші ґрупи, здаєть ся, в залежности від безпечности, котрою вони користують ся; одна порода їх, звана тубильцями соко, творить постійні ґрупи з кількох пар чи моноґамних родин і в найдальших лісових закутках живе ґрупами в пять-шість хиж з листя, під одним деревом.“

нуєть ся в ватаги і кожда вибирає собі місце постійного пробутку, більш або меньше просторе. Вибір припадає все на місця вигідні з кождого погляду. Мусить там бути що їсти, инакше ватага вибирасть ся геть. Потім як ватага освоїть ся на сім місці пробутку, починаєть ся правдиве мавпяче житє, з своїми приємностями, забавами, бійками, суперечками, бідами і клопотами. Найздатнійший самець з усього стада стає ватажком або провідником. Сю позицію здобуває він одначе не через вибір на підставі „загального виборчого граза", а дуже завзятою боротьбою і бійками з иньшими суперниками, себто всіми старими самцями. Найдовші зуби і найсильнійші руки рішають справу: коли котрий не хоче піддати ся добровільно, то покусаний і побитий приходить до розуму. Корона належить найсильнійшому і в його зубах лежитя його мудрість. Се й зрозуміло: найсильнійші мавпи звичайно найстарші, і їм волею чи неволою мусять коритись молодші і недосвідчені. Такий ватажок вимагає послуху абсолютного і має його у всім. З слабшою половиною він поводить ся не дуже лицарсько і силою здобуває собі любов. І нині він користуєть ся jus primae noctis. Робить ся патріярхом всього свого народу і його сімя умножуєть ся як пісок морський Авраама, Ісака й Якова. Ні одна самиця не сміє війти в зносини з яким небудь молодиком: зір у старого гострий і кара сувора, він в любовних справах не знає жартів. Самиця яка забуде себе, або краще сказати — його, дістає такі полічники і штурханці, що їй певно відхочеть ся зносин з иньшими героями ватаги, і ще гірше дістанеть ся молодикови, що нарушив закони гарему гордого своїми правами султана. Ревність робить його страшним. Той глупо було б якійсь самиці викликати його ревність, коли сього ватажка стає на всіх самиць його стада. Як завистний і грубий султан він претендує на виключне право на всіх самиць, відсуває меньше приємних йому і дивить ся на себе як на батька племени. Коли ж воно стане занадто великим, то частина його відокремлюєть ся під проводом иньшого самця, який за сей час почув уже у себе досить сили, щоб почати боротьбу за перевагу у власти і в любови. Без бійки і сварки взагалі не проходить ні одного дня: досить придивлятись такому стаду навіть і не довгий час, щоб побачити сварку серед нього і пізнати її причини. В иньших справах зате ватажок чи провідник поводить ся з великою гідністю. Поважанне, яким він користуєть ся, надає йому певність і самостійність, котрої бракує його підвладним, які йому всякими способами прислужують ся. Самиці пильнують зробити йому всяку приємність, прикладають всі старання, щоб його футро тримати можливо чисто від докучливих паразитів, і він приймає сі послуги з повагою паші. За се пильнує вірно загальної безпечности своїх підвладних

і виявляє найбільшу чуйність. Його очі неустанно перебігають з місця на місце і майже завсіди він загодя спостерігає небезпеку.“

Характеристичний приклад героїзму такого ватажка в обороні свого племени, розповіджений тим же Бремом, набрав великої популярности. Велика ватага павіанів переходила в Абісінії через долину. Коли вже частина їх видрапала ся на гору, собаки напали на відсталих, що були ще в долині. Тоді старші самці скоренько пустили ся назад з гори і почали такий крик, що перелякані собаки пустили ся тікати. Відсталі вилізли з долини — але оден молодий піврічний мавпючок, залізши від собак на скалу, бояв ся злізти і почав голосно просити ратунку, бо собаки його облягли. Тоді оден з головнійших ватажків сам оден уже ще раз поліз з гори назад, помалу підійшов до малого, попестив його, заспокоїв і з тріумфом вивів з поміж ворогів, які так були здивовані сим, що не відважились уже напасти.

Сі характеристики мавпячого житя можуть здати ся занадто підмальованими під людину. Але за виключеннєм деякої більшої інтеліґенції, що наближає його до людського, воно має повну анальоґію в житю иньших ссавців та птахів.

Ми стрічаємо й тут усе степенуваннє громадськости від самітного житя самців, які тільки на певний час сходять ся з самицею і потім лишають її, — і до дуже солідарного пожитя цілого племени. Сімя буває виключно материнською — власне у тих звірят, де самець тільки на час тічки сходить ся з самицею; але буває і патріярхальною. У ріжних пород ссавців і птахів бачимо сімю парну, більш або меньш твердо моноґамичну, навіть подружа на ціле житє, незвичайно ніжні, в котрім оден супруг не переживає другого (напр. у папуг). У иньших навпаки — паруваннє довολі коротке і змінне. Парні або поліґамні родини (зложені з одного самця і кількох самиць з їх дітьми) часом обєднують ся в певні кооперативні громади. Так напр. бобри, що живуть парними родинами, ставлячи собі осібні хати, обєднують ся в спільній роботі в інтересах цілої громади: спільно будують гати й запруди. Ластівки салянґани, живучи парами, спільно будують гнізда для цілого товариства, не відріжняючи свого гнізда від чужого, а пташок ткач (Philaeterus socius) з рогу Доброї Надії, прозваний за се „соціяльним республіканином“, спільно ставить цілий комплекс гнізд під одним дахом для цілого племени.

Але частійше помічаєть ся, що ті звірята, які живуть твердими парними родинами — напр. переважна більшість хижаків, як лев, тиґр і т. ин., вони не збивають ся в громади, а живуть окремо. Так само відокремлено живуть поліґамні родини, з одним самцем, який не терпить конкурентів

і проганяє молодих самців, в міру того як вони виростають. Такі поліґамні табуни часом виростають до значних розмірів. Фоки (тюлені) напр. живуть великими стадами, до ста штук і більше: кілька самиць з молодими, але старий самець оден.

Дикі коні, так само і деякі роди віджувачів і овечих пород живуть невеликими поліґамними сімями-табунами, з кількох самиць з одним самцем, і сі табуни обєднує в великі многосотенні стада тільки небезпека, почутє загроженого істнування: воно збиває їх в великі громади, які спільно шукають виходу з біди, мандрують на нові місця, і т. ин.

Навпаки, у тих звірят, які виявляють великий інстинкт громадський і кооперативний, міцного подружа здебільшого нема. Напр. дикі роди собак, які показують незвичайну громадськість в своїх забавах і відвідинах, великий хист кооперації — в урядженню спільних ловів на звірят, — в сексуальних відносинах якраз визначають ся великого свободою і „цінізмом“ (слово, яке власне й пішло від грецької назви собаки).

Взагалі помічення над громадським пожитєм вищих родів звірят при всій його ріжнародности і хиткости (і невеликій, часом, докладности) дають підставу біольоґам і соціольоґам до деяких дуже цінних помічень які кидають світло і на початки громадського пожитя людських пород.

Перед усім, се ясно, що більша або меньша громадськість у ріжних звірячих пород не стоїть в залежности від вищого чи низшого їх становища в орґанічнім розвитку. Нераз звірята низших катеґорій у своїх здібностях до громадського пожитя і кооперації стоять незмірно вище від звірят далеко вищих від них ранґів. Найбільш яскравий тому приклад дають комахи і пчоли, як се відомо всім; але тому прикладів можна знайти й більше.

Не залежить степень громадськости і від рівеня інтеліґенції звірят. Слони напр., як відомо, по своїй інтеліґентности займають одно з найвищих місць після мавп, але в громадськости стоять зовсім не високо: живуть переважно невеликими поліґамними родинами, зложеними з одного самця, кількох самиць і молоди; самець, який виявляє велику інтеліґентність і пильність в охороні безпечности свого табуна, хоче нероздільно володіти самицями свого табуна, проганяє молодих самців, в міру того як вони виростають, і сей його сексуальний еґоїзм (ревність), очевидно, перешкоджає ширшим обєднанням. Та, очевидно, й „інтереси бутя“ слонів не вимагали обєднання — тим часом як привели до кооперації бобрів, далеко низших по своїй інтеліґенції.

Інстинкт родинний й інстинкт громадський часом комбінують ся — напр. як у сих бобрів, що живучи парними родинами, входять в кооперацію між собою, або у диких коней, де поліґамні родини-табуни,

себто їх самці, виявляють велику ревність в середині свого табуна, але обєднують ся в більші обєднання, які в спільних операціях — напр. при переходах на нові пасовиска, стоять під проводом найбільш енерґійних і ініціятивних самців, які кермують походом.

Дуже інтересне явище дає гуртуванне в великі скупини морськпх птиць як раз в період парування і висиджування — сі „пташі гори“, особливо звісні на далекій півночи, де збиваєть ся нечувана сила сього птаства — чи то для спільної оборони від хижаків, як то толкують декотрі (Брем), чи то наслідком догідних умов місцевости (Еспінас), чи може таки — з розвиненого соціяльного інстинкту, який виявляєть ся у иньших птахів і ссавців в періодичних зборах для забави чи для настрою, „для наради“.

Частійше одначе помічаєть ся справді певний „антаґонізм інстинкту родинного й інстинкту громадського“, як се формулують деякі дослідники, або *розбіжність* сих інстинктів, як сказав би я, констатуючи се, що вказане було вище: що міцно орґанізовані родини моноґамні або поліґамні живуть частійше самітно, а звірята громадські мають або повну сумішку, або виходять з стада на період парування і збивають ся в стадо наново по скінченню періоду відокремленого родинного життя, як се бачимо у ріжних птахів і ссавців (напр. у вовків).

Відносини родинні дуже ріжнородні стрічають ся в тих самих родах звірів. Моноґамія і поліґамія нераз виступають в тім самім роді, і властиво не можна признати якійсь формі першинства чи висшости перед другою ні в обслуговуванню біольоґічних потреб, ні в відносинах їх до процесу ширшого обєднання: се обєднаннє може творитись при тій і сій формі однаково, і незалежно від них, під впливом ріжних зовнішніх обставин. *)

Рішаюче значіннє для форми родинного і громадського пожитя має, очевидно, роля і прикмети самця. У нього майже скрізь бачимо ініціятиву або провід.

Коли самець виявляє нахил до житя самітного і після короткого парування лишає самицю й її будуче потомство вповні її власному промишленню, там фактично сімя вповні материна: вона тримасть ся тільки

*) Отже трудно погодити ся з Вундтом, коли він пише в своїм останнім курсі: „У вищих звірят єсть тільки одна форма подружа — се моноґамія, яка розуміє ть ся, не виходить поза час тільки одного періоду розродження. Поруч із сим навіть у вищих звірят істнує також і вповні неупорядкований (не звязаний) стан відносин, себто аґамія. Натомість поліґамія, здаєть ся, обмежуєть ся тільки людьми і тими звірятами, котрих чоловік, через їх одомашненнє, підпорядкував специяльним умовам. В природі між аґамією й моноґамією нема поліґамії, можна знайти тільки переходові степени з ріжною тріваліс тю подружа“ (VII с. 199).

матірю, і мати являєть ся її центром. Де самець не покидає самиці в період вагітности і опіки новородками і молодю, там він, самець, переважно займає центральну ролю в сімї, являється її опікуном, кормителем, оборонцем і правителем, як в парній так і поліґамній сімї. *) Відносини його до самиці (чи самиць) і молоди бувають більш або меньше ніжні або грубі, але переважно — кажу — йому належіть провід і ініціятива. Виїмки, безперечно, бувають; так напр. про в стадах деяких віджувачів провідна роля належить часом старим самицям, які вже не мають малих: про слонів оповідають, що ватажком являєть ся найбільш розумний індівідуум, і се буває часом самець, а часом самиця. Але виїмки лишають ся виїмком, а правилом, очевидно, зістаєть ся провідна й ініціятивна роля самця, яка приводить у ріжних родів ссавців до виразної вищшости самця над самицями не тільки що до фізичної сили, але і що

*) А. Позада в цитованій статі, збиваючи афорізм свого іспанського колеґи Салес і Ферре, що „громада належить чоловікови, а сімя жінці", висловив гадки що до конструктивної ролі самця в сімї і громаді, котрі не зашкодить взяти під увагу: „Не можна заперечити, що мати справді являєть ся універсальним внутрішнім звязком сімї, але не можна не признати також, що повна звіряча сімя, чи то моноґамна чи то поліґамна, утримуєть ся в цілости і в звязку завдяки ролі, яку грає самець. Що більше, студіюючи еволюцію сімї у звірят, ми мусимо прийняти, що тенденція, яка в ній панує і перемогає, веде таки до переваги самця. Через се, хоч я й признаю окреме походженнє сімї й суспільности, я не вважаю можливим дивити ся на самця, перше — як на щось противне формованню сімї, друге — як на більше здатного до громадського житя. Перед усім — у тих пород де самець бере участь в домашнім житю (особливо у ссавців), таки самець в останнім рахунку й характеризує родину: його ревність її ізолює, його сила її годує, його чуйність її охороняє. Отже самець се основний елемент родинного звязку і в певній мірі таки він надає йому свою індівідуальність, в відріжненнє від иньших подібних форм. Я не хочу повторяти цітат пороблених при аналізі родини у антропоідних мавп, я тільки нагадаю ту вагу, яку у них має самець, і можливість у них складати ся сімям в громаду, як то бачимо у шімпанзе і у иньших. Оповіданнє Брема про громадське житє мавп (воно наведене вище, с. 59) наглядно показує вагу самця в громадськім житю: тут справді бачите те, що завважив Еспінас — „так як родини мавп слухають свого голови, так починають орґанізуватись ватаги або орди. Мати пильнує своїх дітей, а ватажок пильнує всіх". В звірячій родині, в орді, в стаді чи в племени, безпосередньо низших, хоч і анальоґічних людським, роля самця дуже важна. Більше того — у деяких пород обидві форми соціяльного ґруповання, сімя і громада, являють ся вповні здатними до сполучення, без зменьшення власти самця і без занику його зависти. Навпаки, при тих навичках і тій силі, з якою самець боронить своєї позіції, сумішка не можлива, і не легко вивести орґанізацію родини від матери".

Сей останній випад проти теорії матріярхату ослаблюєть ся фактами істнування поруч сімї з самцем сімї материної, ним полишеної, а також і сумішки в гурті з богатьма самцями. Всі сі форми істнують поруч себе, тільки не можна уставити ґенетичного розвитку їх одної з другої: вони видимо паралельні.

до духових здібностей. Часто самиці почувають себе вповні безпомічними, коли вбють їх самця — напр. коли в статі вікунь (віґонь, рід лями) доведеть ся вбити самицю, стадо лишає її й тікає, але коли зранять або вбють самця, самиці з голосним свистом обступають його і не рішають ся тікати, хочби їх тут усіх постріляти. Там де на самцях лежить функція прогодовування сімї, вони визначають більшими здібностями в добуванню поживи. Самці, які стережуть безпечности стада — напр. дикі коні, визначають ся більшого чуйністю ніж кобили, і вбивши жеребця, далеко лекше потім ловити кобил. У птахів самці виріжняють ся як кращі співці і т. д.

Найбільшою громадськістю визначають ся не дорослі самці, які ревниво стережуть від конкурентів свою самицю, чи свою сімю, і не самиці, опановані інтересами своєї сімї, — а молодь, котра ще не підпала впливам сексуального інстинкту, що виявляє себе отсею загостреною ревністю і тенденцією до відокремлення своєї родини чи табуна. Ся ревність часом нейтралізуєть ся натиском зовнішніх обставин, а коли таких зовнішніх обставин нема, вона дуже сильно перебиває громадські інстинкти*).

Основою громадського інстинкту сеї молоди служить не кровний звязок, а спільність виховання і тотожність або подібність роду. До істнування братського почутя в звірячім світі зоольоґи ставлять ся дуже скептично, натомість вказують, що виховані разом молоді звірята виявляють велике привязанне.

Ся симпатія до однородців виявляєть ся і потім, перемогаючи родинну ексклюзивність (виключність) в тих товариських сходинах, які відбувають ся у ссавців (собак, мавп, ріжних родів гризунів)**)

*) Ми бачили вище, яке значінне надає Дарвін ревности в пожитю звірят і примітивної людини. Ле-Бон в своїх соціяльних студіях вважає основною прикметою примівного житя сі почутя ревнивої виключности. „В звірячих громадах, які найближше підходять до нашої породи, ми бачимо звіря, однаково чи моноґамне чи поліґамне, завсіди завистним що до своїх сексуальних прероґатив; воно боронить їх з усею енерґією підчас парування — принаймні продовж періоду потрібного для виховання дітей“ (L'homme et les sociétés, II с. 289). Але непереможним се почує не зістаєть ся, й інстинкт громадський таки переборює його, під впливом обставин, які ведуть до обєднання родин або розпливання в стаді.

**) Сі товариські сходини ріжних звірят такі інтересні з погляду соціабельности, що на них варто звернути особливу увагу. Індійські тубильці напр. оповідають про своїх святих мавп, semnopithecus entellus, що вони раз на кілька років реґулярно збирають ся з далеких місцевостей на свої збори, в величезній скількости. Гузо оповідає про молодих техаських собак, які щодня сходились пополудні на тім самім місці, на півтори-дві години, і тут відбували свої гри і вправи. Степові собаки, prairie's dogs, в добру погоду грають ся і відвідують одні одних, тим часом старі самці стоять на сторожі і криком дають знати про небезпеку. Подібні забави справляють собі байбаки, поснідавши рано — роблять ріжні штуки, зачіпають ся, чешуть ся і вилизують ся, під охороного старих самців.

і особливо у птахів („вечірні клюби“ круків, горобців, ластівок, на котрі зберають ся часом самі самці). Інтересний варіянт їх становлять поколінні (возрастні) збори пінґвінів: окремо збирають ся молоді, окремо старі самці, самиці вже спаровані і незаміжні, уставляючись рядами на певних місцях, і пильно вважають, щоб до їх зібрань не прилучавсь якийсь не приналежний, не управнений індівід. Ґрупованнє окреме молодих самиць, окреме молодих самців, і відокремленнє, в рамках того самого стада, осібно маток з молодими, осібно старих самців стрічаєть ся також у ріжних родів травоїдів.

Роля ватажка часом зливаєть ся з ролею патріярха моноґамичної сімї-табуна, який доходить и переходить иноді за сотню голів. Але часто ся роля ватажка й відділяєть ся — в стаді, в обєднанню родин, і навіть може переходити на самицю, як ми бачили в оповіданнях про слонів і деяких жуйних.

Вся ся многообразність житя, з котрою треба в повній мірі рахуватись, виробляючи собі погляд на початки людського житя, очевидно, в першій лінії стоїть в залежности від умов бутя — безпосередніх інтересів прогодування і продовження роду, народження і виховання наростку, — від їх посередніх відбитків в псіхольоґії, в інстинктах звірять.

В певній, зародковій формі ми маємо тут ті ж катеґорії, під котрими формуєть ся громадське житє людини: біольоґичну — забезпеченнє свого житя і його продовженнє в потомстві, економичну — прогодованнє себе і свого потомства, психольоґичну — суму нахилів і потягів, що виробились сими біольоґичними й економичними побудками, але й самостійно вже себе проявляють — як нахил до гуртового або самітного житя, більша або меньша сексуальна завистність, більший або меньший еґоізм і здібність до кооперації. Ми не завсіди можемо точно уставити в кождій рисі звірячого соціяльного пожитя ті чи иньші причини (мусимо собі пригадати сказане вище про емпіричні закони орґаничного житя взагалі), — але в сумі залежність форм подружа і стадного пожитя від умов прогодування, продовження роду і виховання дітей не підлагає сумніву. Зоольоґи і соціольоґи більш або меньше влучно вказують на внутрішню залежність сих форм, і в залежности від них — на виробленнє певних інстинктів; я наведу кілька відзивів *).

Найпростійшим способом захования пород являєть ся намноженнє зародків — се ми бачимо у низших звірят, і у них нема родинних інстинктів. Там де скількість зародків невелика, захованнє роду залежить

*) Вибираю сі помічення з цитованих праць Еспінаса, заміток Заноні і Сосюра, наведених у Жіро-Тельона, Кропоткина, Петручі й ин.

від житездібности новородків. Але звичайно вони все таки не можуть обійтись без спеціальної опіки. Чим вони слабші, тим пільнійшою умовою їх виживання стають родинні інстинкти: вони розвивають ся в міру потреби вирощування і охорони молоди. Переважно для сього вистарчає опіка матери, і здебільшого в звірячому світі родина лежить на матери, бо самець звичайно її покидає, скінчивши свою ролю зачинателя. Виймково тільки він бере участь в вихованню молоди, і довша подружна звязь помічаєть ся особливо там, де молодь родить ся такою слабосилою, що треба аж двох опікунів, аби її виростити — се мабуть і являєть ся причиною подружної вірности.

У птахів родинний інстинкт розвинений сильнійше ніж у ссавців, хоч сі стоять вище від них і більше наближають ся до людини. Се поясниють ся причинами орґаничними. Яйце, вийшовши з яєчника матери, стає для неї вже предметом стороннім, воно належить стільки ж до матери, скільки й до батька; його треба насиджувати — се можуть робити обидва; годувати малих також може однаково як самиця так і самець.

Навпаки у ссавців дитина зістаєть ся звязаною з матірю не тільки весь час свого утробного істнування, але і періодом кормлення. Новородки не потрібують такого тепла, і будова гнізда не вимагає великого труду і спільних заходів, як у птахів. Поміч самця не конче потрібна, і він може роспоряджати собою й іти за своїми потягами.

Моноґамію сильних хижаків, таких як лев, тиґр й ин. пояснюють тим, що пажерливість молоди вимагає стільки поживи, що батькам її приходить ся незвичайно поширювати свій ловецький район, так що ті моноґамні пари відділяють ся одна від одного цілою пустинею. В колективній же охороні потреби нема, бо й самиця може боронити себе і молодь. Звірята які годують ся здобичою непостійною, мусять жити парами тому, що збиваючись в гурти вони не знайшли б поживи. Хижаки меньше сильні — як собаки, шакали, часто бувають змушені обєднуватись в гурти для спільних ловів*) — але сі обєднання мають характер тимчасовий і припадковий. Навпаки звірята травоїдні, котрим поживи не бракує, але бракує засобів оборони, збивають ся в гурти і йдуть за самцем, який боронить їх в біді — але сильнійший самець проганяє конкурентів, так що з того виходить примусова поліґамія.

Безсумнівне значінне для вироблення форм подружного і стадного пожитя мають форми житла і звязані з ними способи охорони молоди. Там де звірята уряджують більше меньше тривкі, з значним накладом праці споряджені житла, се має вплив на більшу трівкість парного по-

*) Треба завважити, що і льви часом спільно ходять на лови.

житя, на вироблене почутя свого права на житло, яке прислугує обом членам подружної пари і т. пн. *)

Птахи, які будують гнізда, звичайно з року на рік вертають ся на своє гніздо, і очевидно відчувають на нього певне право. У круків, які додержують ся моноґамії, коли котромусь доведеть ся стратити пару, вдовий птах приводить до свого гнізда нового подруга і вводить його в володінне своїм житлом. Навпаки зозуля, яка не ставить собі гнізда, взагалі не має постійного житла і свої яйця кладе в чужі гнізда, являєть ся представницою поліандрії, звязуючи ся з усіми самцями, які її трапляють ся.

Ми таким чином уже „перед людиною“ стрічаємо ся з доволі складною системою мотивів соціяльного пожитя і ріжнородними його формами. В світлі сього звіриного матеріялу дістають відповідне освітленнє і ті скупі та припадкові (і не завсіди певні) відомости, які зібрані спеціяльно про чоловікоподібних мавп і можуть близше характеризувати соціяльне пожитє і соціяльні інстинкти людської породи в добі її витворення, чи переходу від мавпи до людини: всі ті форми від материної родини, парної батьківської, поліґамної — до скупини (аґреґату) парних родин і до патріярхального стада з ватажком на чолї, який являєть ся першим субєктом для всіх самиць свого племени.

Супроти сеї ріжнородности, незвичайно змінної в залежности від зовнішніх обставин і відносин в середині скупини, ми не маємо властиво ніякого права виводити якусь єдину спільну форму пожитя для всіх людей в перших стадіях їх людського істнування. Навпаки маємо всяку підставу думати, що вже в початках людського істнування се пожитє визначало ся певною ріжнородністю форм. Родина материна і батьківська, моноґамна і поліґамна, обєднання родин і стадне пожитє, початки власности, а властиво — освоєння, й завязки комунізму, орґанізацій „симпатичних“, „по подібности“ — поколінних або возрастних, і ґруп теріторіяльних, ватажківства і субординації: все се м о г л о істнувати вже в самих початках людського житя, і мабуть таки і с т н у в а л о.

Тому, стрічаючи сі форми соціяльного пожитя, або їх завязки в ріжних найменьш розвинених ґрупах людства, ми не маємо причин обовязково уважати такі форми здобутками сорозмірно пізніми або доказами реґресії — доказами того що сі ґрупи колись жили вищим соціяльним і культурним житєм і потім підупали наслідком несприятливих обставин.

Проґреси і реґреси були, мабуть, в житю всіх рас і народностей. В дечім і пра-люде і їх найблизші родичі, чоловікоподібні мавпи стояли і стоять низше від меньше розвинених звірят і в соціяльнім

*) В деяких родах звірят одначе самці роблять собі окремі нори.

пожитю і в матеріяльний культурі (напр. хата бобра стоїть далеко вище від житла богатьох малокультурних людських племен, і спільна праця, котру бобри ведуть над своїми громадськими будовами, так само далеко перевисшає кооперацію деяких примітивних рас). В дечім і пралюде і прімати пішли, значить, назад від того, що було вже осягнено, і потім се безсумнівно повторялось не раз. Бо всі ті богаті і ріжнородні соціяльні завязки і форми, вичислені вище, вже були дані пралюдині чи в її житю, чи в її інстинктах і тенденціях, винесених з зоольоґічних стадій істнування.

Рухливійше, свідомійше людське житє розвивало сі соціяльні інстинкти та тенденції, а в браку такої еволюції вони чвеврілп, затвердівали й вироджувались — ставали такими, якими власне бачимо їх у ріжних примітивних народів.

Напр. що до інстинкту „власности", або освоєння, як би я його назвав (тому що власність має значіннє занадто вже углублене, інтенсіфіковане, в нього вкладаєть ся занадто богато такого, що згаданий інстинкт не має ще зовсім). Свого повного розвитку і напруження він доходить у людей в результаті довгого соціяльного процесу, котрий ми потім будемо слідити. Але його завязки ми бачили в почутю права на зроблене своєю працею житло, гніздо — і взагалі річи свого вжитку.

Відоме оповіданнє Дарвіна, записане з слів дозорців льондонського звіринця про мавпу з слабшими зубами, яка вживала каменя до розбивання горіхів, і пильнувала того каменя, ховаючи його в солому і не позволяючи иньшим мавпам його брати. Широко можемо констатувати подібні претенсії на теріторію ужиткову. Такі сильні хижаки як лев, скажім, пильнують свого ловецького району, де вони збирають свою поживу, і не пускають сюди ніякого конкурента. І се помічаєть ся у богатьох звірят, які стережуть своєї теріторії і не пускають туди чужаків. Дуже популярний приклад царгородських собак, які пильнують своєї околиці й ні за що не пускають чужих собак з иньшої дільниці. Подібні претензії на зайняту теріторію виявляють гурти мавп і травоїдів. Спенсер цитує лебедів на Темзі, які пильнують своєї заводи, і не пускають сторонніх лебедів. Таким чином вже в звірячім житю бачимо початки претензій на річ своїми силами зроблену або освоєну для свого вжитку, і на зайняте місце — поскільки воно зістаєть ся в їх ужиткуванню.

З другого боку, таким індівідуалістичним тенденціям звіряче житє і його інстинкти самоохорони, так само які і людські, противставляють могутні, непереборені потяги до кооперації, солідарности, дісціпліни. Дарвін одмічує з житя павіанів їх колективні заходи, коли приходить ся підняти занадто тяжкий камень, щоб дістатись до комах, які живуть

під ним, і тоді спільно здобута здобич ділить ся між участниками. Їх спільні походи на абісінські горо́ди, в глибокім мовчанню, котре як якийсь недосвідчений молодик чимсь нарушить, дістає болюче упімненне від старших.

Товариськість се характеристичний потяг всього звіриного світу: „чи буде се почутє страху, напр. перед наближеннєм хижого птаха, чи промінь щастя, коли звірята себе почувають здоровими, а перед усім — молодими, або проста потреба дати вихід надмірови вражінь і житєвої сили — необхідність ділитись почутями, гратись, кричати, чи просто почувати близькість иньших приязно настроєних істот, — але вона наповняє всю природу і являєть ся таким ж неминучим елементом житя і почутя*), як і кожда иньша фізіольоґічна функція", справедливо завважує в своїй цікавій студиї пок. Кропоткин.**)

Щоб покінчити з отсими вказівками, які дає зоольоґія для висвітлення початків людського пожитя, я спиню ся ще на звірячій ендоґамії. Се відомо, що звірята не мають ніякої відрази до парування з близькими своїми родичами, членами того самого гурта чи родини: звірята „ендоґамні." Те ж саме треба по всякій правдоподібности прийняти і що до людей в їх перших стадіях соціяльного пожитя. Зоольоґи вважають, що взагалі сформованнє нового роду, закріпленнє новонабутих фізичних прикмет вимагає добору індивідів з тими самими прикметами, себто тісної ендоґамії — подруж в середині тої самої ґрупи. Тому приймають, що коли серед антропоідів стали появляти ся ті користні особливости, які потім закріпили ся як прикмети людського роду, то се закріпленнє могло стати ся довгим паруваннєм в тіснім крузі одиниць з сими прикметами.

Значило б се, що, та відраза до кровосумішки, яка потім починає себе проявляти так сильно в ріжних подружних обмеженнях, була реакцією против ранійше практикованого звичаю парувати ся якраз з близшими своїми сородичами. Ся реакція стала можливого без шкоди тільки після того як рід розмножив ся і настільки закріпив ся, що паруваннє з антропоідами стало неможливим, „протиприродним".

Сими загальними замітками задоволимось і перейдемо до спостережень над примітивним, себто найнизшим з погляду культури і цівілізациї людським житєм.***)

---

*) В нім. виданню, котре маю під рукою, меньш влучно: Bewusstsein.

**) Die gegenseitige Hilfe с. 69—70.

***) Маленьке термінольоґічне поясненнє в інтересах ясности дальшого викладу. Термін культури розумієть ся не однаково: часом йому надаєть ся тіснійше значіннє — культури матеріяльної, техничної, використовування природних сил і засобів, відповідно походженню сього слова (у Римлян, від котрих воно пішло, воно значило сільсько-господарську культуру, а для означення культури духової додава-

Відокремлене людське жите. Серед звісних нам людських ґруп репутацію одного з найбільш примітивних, спеціяльними сприятливими обставинами жития задержаних в первісній безжурности за своє жите здобули собі останніми десятилітями останки примітивних Веддів на Цейльоні, згадані вже нами вище (с. 50). Коли на основі перших наукових помічень над сею ориґінальною, глибоко відмінного людністю, яка здавна притягала до себе увагу навіть поверхових глядачів, в другій пол. XIX в. звила ся гадка, що маємо тут перед собою останки найбільш примітивної людської раси й первісного людського жития, антропольоґи й етнольоґи, соціольоґи й історики культури, зовсім природно, навперейми зайнялись студіями бідних останків, які маліли і заникали на їх очах. Так протягом кільканадцяти літ, в 1880—90-х рр. звилась доволі велика і солідна наукова література, яка зробила сих Веддів найкраще дослідженою з усіх примітивніймих людських рас.*) Цілий ряд авторитетних дослідників, з славним німецьким антропольоґом Р. Вірховим на чолі, признали Веддів представниками одної з примітивніймих людських пород, а їх матеріальну і духову культуру — пережитком найстарших стадій людського жития, які ми знаємо. Правда, иньші дослідники стояли і стоять на тім, що маємо тут не стільки примітивне жите, скільки

лось поясненнє: cultura animi). Таке розумінне переважає у Німців, тим часом як у анґлійських соціольоґів слово culture як раз навпаки вживаєть ся в розумінню культури духової. У нас повелось уживаннє його в широкім значінню — культури і матеріяльної і духової, так що для вживання в котрімсь тіснійшім значінню треба додавати прикметник: „духовий“ чи „матеріяльний“ (техничний).

Слово „цівілізація“, продукт нової (ренесансової) літератури, звичайно тіснійше звязуєть ся з соціяльним житєм: в такім значінню його спопуляризували в XIX в. два історики „цівілізації“: французький Ґізо (Histoire de la civilisation en Europe) і анґлійський Бокль (History of civilization in England) — сим словом означуєть ся поступ суспільности і розвій в нім людини, головно духовий і моральний. В такім значінню вживаємо його й ми.

*) Після більш або менш принагідних відомостей про Веддів подавих подорожниками і письменниками XVII і XVIII в. (особливо Р. Ґунсом і Р. Кноксом з 1670—1680-х р.) цінні спостереження подав анонімний рапорт списаний 1823 р. якимсь Анґлійцем, далі моноґрафії про Цейльон J. W. Benett і J. S. Tennet, з середини століття, і спеціальні розвідки про Веддів, які починають ся з 1850-х рр. (Lamprey, 1856, Bailey, 1863, Hartshorne, 1876, Мінаєв, 1879). В 1880 і в 1890-х рр. література збогачують ся цінними працями Вірхова (Über die Veddas von Ceylon und ihre Beziehungen zu den Nachbarstämmen, Abhandlungen der Akad. zu Berlin, 1881), Невіля (N. Nevill, ряд статей в місцевих виданнях, — з них головнійша 1887 р.), Стевенса (C. S. V. Stevens, Amongst the Veddas, 1888), Дешана (E. Deschamps — Carnet d'un voyageur. Au pays des Veddas Ceylan, 1892, перед тим статя в L'Anthropologie, 1891: Les Veddas de Ceylan), і нарешті — капітальним твором братів Саразінів (P. u. F. Sarasin, див.

виродженнє і упадок колись вищого культурного і соціяльного стану *). Справа не порішена. Але навіть припустивши деяку реґресію, культура і соціяльне житє Веддів все ж являєть ся цінною ілюстрацією відокремленого людського житя, і йому варто приглянутись з огляду на се, а також на значіннє, яке надавали веддському побутови ті дослідники, які обстоювали їх примітивність. Я спинюсь на нім ширше, спираючись головне на праці Саразінів.

В 1880-х роках, коли робились сі ґрунтовнійші студії веддського житя, примітивних чи „природних", „скальних" або „лісових" Веддів (як їх називали дослідники в відміну від тих частин сеї раси, яку адміністрації вдалось перевести на більш культурну стадію) зіставались тільки невеличкі останки, які держались в глухійших кутах східньої частини Цейльона (головно провінції Bintenne). По переписи 1881 р. всіх Ведда, примітивних і обкультурених, нараховано 1177 чоловіків і 1051 жінок: може бути, що сюди не попала деяка частина з глухійших кутів, але з того видно у всякім разі, з якою горсткою колись великої раси маємо до діла. Оборонці примітивности Ведда вважають їх останніми законсервованими в своїм побуті останками найстаршої людности, яка залюднювала Цейльон і Індостан перед розселеннєм Дравідів. Імя їх толкують як: „стрілець", „ловець" — людність, яка зісталась при своїм ловецькім житю. По свому фізичному складу Ведда належать до малорослих, півпіґмейських рас, скелетні кости їх визначають ся більшою тонкістю, в будові антропольоґи помічають деякі прикмети, які зближують сю расу з антропоідами. Але прикмет виродження чи недорозвинености їх тіла не можна вказати. Ведда визначають ся великого мускульною і нервовою витрівалістю, деякі чутя у них розвинені незвичайно, зручність і оборотність, здержливість і панування над собою навіть дивують обсерваторів. Велика смертельність (особливо дітей) від гарячки, також від дісентерії, і малий приріст людности, правдоподібно, залежать від тих несприятливих обставин, в яких веддська людність опинилась, відступаючи під натиском новійшого розселення — Сінґалезів, Тамілів та Европейців. Ще перед нашого ерою сінґалезьке (дравідійське) розселеннє почало заливати острів, в центрі веддського розселення, в Канді, заснувалась сінґалезька дер-

в показчику), яка явилась немов відповідею на питання поставлені Вірховим. Бр. Саразіни відповіли на них на основі розвідів зроблених на місці в 1884—6 рр. і доповнених потім ще спеціальною подорожею 1890 р., піднятою умисно для вияснення деяких питань, які повстали при обробленню зібраного матеріяла про Веддів. Новійші праці Паркера і Зеліґмана див. в показчику ж.

*) При таких скептичних поглядах і після дослідів Вірхова і Саразінів зістались напр. Колер (Zur Urgeschichte der Ehe с. 12), Ковалевський (La gens et le clan с. 74). Новійшими часами їх обґрунтував Зеліґман, The Veddas, 1911.

жава, яка почала вимагати від Веддів податків і військової служби, від котрої Ведди почали вступати ся в глухійші кути острова. Потім з Канді почали пробиватись дороги до моря через їх теріторію, особливо як на західнім побережу усадовились Европейці (Голяндці, а потім Анґлійці), і нарешті з кінцем 1830-х рр. анґлійська адміністрація почала систематично і насильно, через своїх сінґалезьких аґентів, приводити Веддів до оселого житя і хліборобства, не рахуючись з їх неохотою. Разом з тим дравідійська людність все глибше врізувалась в веддську теріторію, а Ведда відступали від неї і від адміністраційних центрів все далі в глухі і недогідні кути, вибивалось з своїх нормальних умов житя, бідніли й вимирали, з безоглядного упертістю чіпляючись за старі форми житя.

Сей консерватизм і незвичайне привязаннє до свого примітивного побуту, неохота до яких небудь новин, відпорність на всякі посторонні впливи, відраза до всякого примусу, до всякого наступування на їх свободу взагалі доволі часто стрічаєть ся у низше-культурних народів які застигли на певній стадії соціяльного і культурного житя і через сей застій немов утратили плястичність розвою і здібність переймання, присвоювання нових форм і нових взірців, яка являєть ся одною з найосновнійших умов розвою. У Веддів же сей консерватизм, незвичайне привязаннє до старих, привичних форм житя і відпорність на всякі новини виявляєть ся особливо яскраво. З незвичайним презирством відмежовують ся вони від напливової дравідійської (сінґалезької і тамільської) людности, уникають всяких зносин з нею, і майже з таким же презирством ставлять ся до своїх земляків, які под пресією адміністрації покидають старе житє, переходять на хліборобську культуру й оселий побут. Ся відраза до яких небудь інновацій заховала масу примітивного в житю Ведда, — але засудила їх на загладу і знищеннє під натиском нової культури, котру вони так безоглядно відкидали.

Розуміеть ся, тисячолітні стичности з культурнійшими народами, які втискались між Веддів, безслідно для них не пройшли. Першим промовистим свідоцтвом культурних впливів являєть ся мови Ведда: вони всі говорять мовою сих самих глибоко зненавиджених ними Сінґалезів. Се взагалі дуже характеристична прикмета, що народи низької культури говорять мовою своїх культурнійших сусідів, дуже легко, часто з власної волї переймаючи її. Поясняєть ся вона мабуть тим, що незвичайна убогість засобів власної мови сих примітивних народів прикро відчувала ся ними самими, тож замість нерозвиненої своєї мови, яка була, правдаподібно, більше комбінацією жестів і неартикульованих, ріжно інтонованих гуків, ніж правдивою мовою, вони з власної охоти переймали більш вироблену, богату і докладну мову тих сусідів, з якими зводила їх доля.

Ведда говорять по сінґалезьки, але в їх устах ся мова робить дивне вражіннє незвичайної різкости і грубости, власне може тому, що їх власний спосіб порозумівання був глибоко відмінний і більш нагадував неартикульовані вигуки антропоідів, ніж вироблену людську мову.

Перейняли Ведда не одно і з матеріяльної культури: їх головна нинійшня зброя — залізна сокіра, з котрою Ведда не розлучаєть ся ніколи, як наш Гуцул, і стріла з залізним вістрєм, розуміє ть ся, запозичені у Дравідійців. Ведда хоч з біди може викувати сокіру і вістрє стріли, все таки й тепер сам не виробляє сих річей, а „замовляє“ дуже характеристичним способом у дравідійських ковалів: в ночи вішає він пред дверима коваля модель предмету, котрий хоче від нього дістати, зроблену з дерева, глини, або з листка дерева, тут-же містить свою плату: сушене мясо, воск скачаний в округлі кульки, мід в торбі з кори, і по кільках днях знов таки в ночи, ніким не видимий, приходить узяти замовлений предмет, який коваль невідмінно кладе: инакше б при нагоді поцілила б його влучна стріла з веддського лука.

Запозиченнєм являєть ся і нинішня одежа Ведда: рід фартушка у чоловіків і більш широке перепоясаннє у жінок, так само і ті окраси, котрі вони часто носять тепер в ухах. Розмірно недавнім, очевидно, запозиченнєм являють ся також домашні звірята Ведда: пес, котрого він і тепер звичайно купує у дравідійських сусідів, кури, котрих він часом тримає, і т. д.

Але коли вилучити сі, розмірно невеликі запозичення, які доволї механично війшли в його обихід, культурна обстанова веддского житя дістає незвичайно примітивний вигляд. Коли викинути кілька залізних предметів, як сокіра, вістрє стріли, кресало, — все веддське хазяйство зроблене з дерева і його продуктів. Ведда жив в деревлянім віці і так і не війшов в камяну добу: на острові досі не викрито ніяких камяних виробів. Доки не зазнав він залізного вістря, його стріла була ціла деревляна, загострена; за ніж служив йому загострений кусень дерева, котрим Ведда і тепер підрізує бжолам стільники, а иньшого ножа не знає. Вся „одежа“ його була личаний шнурок, котрим він підперезувавсь, а в парадних оказіях — до танцю або до гостей обтикав ся гілками з листем, затикаючи їх за сей шнур. Часом вживались опоясання з кори. Шкіри ж ні вовни ні взагалї яких будь звіриних матеріялів Ведда не вживав, не обробляв ні кости, ні рогу; шкіру давнійше зїдали, тепер міняють сусідам; тетива лука робить ся з лика, торба зшиваєть ся з кори, і т. д. Ніяких своєрідних окрас Ведда не знав, ні зброя ні знаряд його не мали орнаменту. Ніяких музичних інструментів, хочби навіть для простого відбивання такту, у нього нема: танцуючи тільки бють себе по животу і доволї не ритмично викрикують. Рахувати не вміють зовсім, не мають назв ні для пори дня ні для пори року. Істнованнє релїґійних

чи тотемних представлень під сумнівом, навіть маґічні розвинені дуже мало: певний страх перед умерлецем, поки тіло його не розложилось, ідея маґічної сили стріли, уживанне опоясання при шлюбній церемонії деяких місцевостях (див. низше), ось майже й усе, що знайшли у примітивних Ведда дослідники в 1880-х рр.

Додержанне такої незвичайної примітивности побуту дослідники пояснювали умовами бутя. Ведда жили в краю, де скромні потреби їх житя задоволялись розмірно легко, не змушуючи напружувати всі здібности в боротьбі за істнуванне. Країна, яку вони займали, була богата всякого роду їдобним рослинним, легко приступним матеріялом і ріжною дичиною, великою і малою: олені, дикі свині, заяці, мавпи, пави, дикі кури і т. ин. Мясо дичини було і зісталось головною поживою Веддів, і вони мали її подостатком (рибу теж вміють стріляти з луку, або труїти, але споживають мало). В суху пору року вони полювали в дрібнім лісі по долинах, переходячи з місця на місце, без якого небудь постійного житла (ставлять звичайно тільки примітивні кучки з галузя). В дощові місяці, коли вода заливає доли і дичина йде в верхи, Ведда теж переходить за нею в верхи, де має сховки в камінних печерах, або краще сказати в природних піддашах, що накривають від дощу, і має тут теж дичину неподалік. Крім того збирає овочі, їдобне корінне (особливо ямс), насінне і листе, деякі роди ящірок, і піддирає мід у диких бжіл, котрий уважає найкращою і найздоровшою поживою. Протягом довгих тисячиліть, до дравідійського розселення, Ведда не мали, мабуть, ніяких сильних і небезпечних конкурентів, при малолюдній своїй людности жили доволі легко і вповні задоволяли ся тим, що мали. Се витворило ту задоволеність своїм житєм, яку підчеркують ріжні Европейці, котрим приходилось мати діло з Ведда, той консерватизм і неподатність на які небудь інновації, який служить його підставою, самоповагу і гідність, з якою він виступає й нині супроти иньших народів, з якими йому доводить ся стрічатись, і легковажний погляд на всі культурні вигадки, котрими йому хочуть заімпонувати.

„Вони живуть в великій свободі дуже щасливо“, завважає оден з голяндських адміністраторів XVII в., якому прийшлось з ними мати діло. „Їх настрій вповні щасливий, вони люблять більше своє мандрівне житє ніж які небудь роскоши звязані з обмеженнєм їх свободи“, завважає оден з новійших подорожників. Від Ведда, котрому довелось сидіти за убийство в Канді, записані були такі гадки: „він думає, що його люде живуть в своїх лісах вповні щасливо і не відчувають ні зависти ні злости з причини кращої одежі й мешкань Сінґалезів: вони були б дуже нещасливі, якби їх витягнено з сього становища“.

При такій законсервованій примітивности сього народу його соціяльне пожите викликало великий інтерес, і перед усім кинулось у вічі, що тут єдиною твердою, орґанізованою соціяльною формою примітивного пожитя являєть ся парна, моноґамична, доволі твердо орґанізована сімя. Се був доволї сенсаційний факт, видвигнений против теорій первісної сумішки й аґамії, 1870—80-х рр., і він головно й викликав таке заінтересованнє Веддами та доволї горячу полемику про те, наскільки їх жите примітивне, а не виродженське.

Анонімний рапорт 1823 р. оповідає про них. „Многоженности і многомужества нема. Ніколи вони не відсилають жінок, — котрих обовязки чисто домашні. Чоловіки незвичайно похвально відзивають ся про вірність своїх жінок і запевняють, що вони визначають ся своєю вірністю. Вони дуже вважають на сю вірність своїх жінок, вони завистні, і не бракує прикладів, що й жінка і конкурент падають жертвою пімсти. Але загалом говорять з великого похвалою про приязне поводженнє чоловіків з жінками і про вірність жінок чоловікам.“

Сі відзиви потверджували ся иньшими дослідниками, які мали нагоду придивляти ся житю дійсних Веддів. Bayley, що написав про них моноґрафію в 1860-х рр. і особливо інтересував ся сим питаннєм, висловлюєть ся майже так як і анонімний автор 1820-х рр.: чоловіки з жінками пріязні й їм вірні; поліґінія і поліандрія цілком не знані: розводи, так часті у сусідніх кандійців, у Веддів не практикують ся. „Одного разу я чув такі слова від Ведда: Тільки смерть розлучає чоловіка і жінку.“

Підсумувавши сі відзиви старших дослідників і провіривши їх власними спостереженнями бр. Саразіни прийшли до такого виводу: „Примітивні Ведди, оскільки не торкнулась їх вища культура, живуть в моноґамії, супружа вірність у них правило, і розвід, або прогонянне жінки не практикуєть ся.“

Що до завязання подружа є деякі відмінности в звістках, які бр. Саразіни, провіривши на місці, прийняли і потвердили як певні льокальні варіянти. Davy, подорожник 1820-х рр. оповідає, що ніякого весільного рітуалу у Веддів нема: Ведда, який хоч оженитись, іде до батьків дівчини, питає їх згоди, і коли перед тим уже хтось иньший дівчини не засватав, не дістане відмови. Другий, звістний уже нам анонімний рапорт 1823 р., так само заперечуючи які небудь церемонії, каже, що ніяких дарунків від жениха не буває, а просто він викликає дівчину з батьківської домівки до своєї. Натомість Lamprey довідав ся від свого Ведди, що жених приносить звичайно батькам добрий дарунок — кус оленини та меду, і по їх згоді дівчина йде до

його домівки. Tennet оповідає, що дарунками обмінюють ся обидві сторони; батько молодої дарує зятеви лук, батько молодого наділяє його частиною свого ловецького участка, молода дістає від жениха кус матерії і які небудь окраси, і по сім вона іде за ним. Деякий завязок обряду оповідає тільки Bayley з одної місцевости: прийнявши від жениха дарунки — горнець меду чи иньші лакітки, батько викликає дівчину, і та приходить з шнуром, нею самою сплетеним, оперізує жениха, і з сього моменту вони вважають ся чоловіком і жінкою. Чоловік ніколи не здіймає сього шнура, а як він зносить ся, жінка оперізує його новим шнуром.*)

Сей звичай був Саразінами теж провірений, вони добачали в сих оповіданнях реальну скалю розвою подружних звичаїв — від простого викликання дівчини з батьківської хати женихом до обміни дарунків і певного весільного рітуалу — підперезання. Викликаннє дівчини женихом вони трактують як найпримітивнійшу форму умички, на котру пускаєть ся молодий і слабший жених супроти міцнійшого дівчининого батька; принесеннє дарунків — як форму викупа за молоду. Наводять при тім оповіданнє одного оцівілізованого адміністрацією Ведди — що давнійше побирались без усяких церемоній, і тоді подруже було на ціле житє; тепер питають згоди батьків дівчини, — але за те й відправляють жінку до батьків, коли вона чоловікови не підійшла (с. 459).

Екзоґамних правил у Ведда не було помічено, вони женять ся, очевидно, в сусідстві, з доволі близькими рідними: по словам Невіля найбільше практикують ся подружа між тіточними і вуйними кузенами (дівчина виходить в першій лінії або за сина своєї тітки аби за сина вуйка).**) Таким чином поблизькі сімї бувають звичайно тісно споріднені між собою. Діти зістають ся при батьках, поки не поженять ся — тоді відокремлюють ся в окреме „господарство“. Чоловік-батько являєть ся фактичним головою сімї, але відносини між чоловіками і жінками, між батьками і дітьми взагалі приязні. Побиваннє дітей не практикуєть ся, так само незвісне й викиданнє старих. Суперечки в родині дуже рідкі.

---

*) Зеліґман одмічує ще иньший обряд: чоловік дарує жінці пасмо волося свого або своєї сестри (с. 98—9).

**) Зеліґман добачає в тім істнуваннє connubium між певними клянами (с. 64). Бр. Саразіни висловлюють ся дуже катеґорично, розуміючи кляни, очевидно, инакше: „При великій ізольованости клянів між собою не можна й думати про якусь племінну екзоґамію, котра б обовязувала чоловіків з одного кляну брати собі жінок з другого. Ми дійсно й не викрили ніякого сліду таких відносин, зовсім навпаки: одні кляни нічого не знають про других, і крім того обґрунтували ми вище правдоподібність, що кровосумішка не противить ся поглядам Ведда“ (с. 485). Про кляни див. низше, с. 78.

Майже так само енерґійно, як моноґамичне пожитє підчеркуєть ся старшими і новійшими дослідниками і обсерваторами відокремлене житє веддських родин на своїх ловецьких ділянках (ревірах) *). Але при тім вони звертають увагу головно на теріторіяльне відокремленнє, на тверді права уживання, що признають ся Веддами за своїми родинами, і меньше спиняють ся на питанню, чи такі права заявляють ся окремими родинами, зложеними з батька, матери і неоженених дітей, чи певними ґрупами близше між собою споріднених родин. В словах деяких дослідників і свідків на сім пункті помічаєть ся деяка неясність, але иньші зовсім катеґорично говорять, що в старім житю Ведда кожда сімя жила окремо і мала свою ловецьку теріторію, якої зависно пильнувала і за границі її зводила навіть бійки з влізливими сусідами. Кнокс, що був в полоні в Канді в 1660-х рр., оповідає, що Ведди мають свої границі в лісах, котрих не можна переступати при полюванню або збиранню меду і овочів, і наводить приклад, як за хлібне дерево, що стояло на границі такої ділянки прийшло до суперечки між двома сусідами-Веддами, коли оден почав збирати з нього овочі, а другий став йому того боронити, і вийшла з того крівава бійка, в котрій взяли, очевидно, участь родичі й близькі обох інтересованих, і з обох сторін полягло чимало людей. Се був явно вимковий і сенсаційний випадок, але веддська економична роздільність і окремішність потверджуєть ся всіми, хто займав ся сею справою. „Кождий має своє володіннє і свої окремі границі, і вважає, щоб їх не нарушити, щоб не впасти мертвим від несподіваної стріли“, пише оден голяндский подорожник XVIII в., і також само катеґорично заявив бр. Саразінам їх веддський інформатор, „що кожда сімя давнійше мала свій окремий ловецький ґрунт.“ Кожда ставила собі на ній окрему хижку в сухий сезон, і тільки дощі зганяли їх разом в скальних захистах, де не раз по кілька родин мало свій наслідний, по батьках одідичений пробуток. Але і тут кожда родина жила і господарила окремо, пильно відгороджуючи своє мешканнє від сусідів.**)

Все таки се житє в спільних печерах творило певні взаємовідносини між відокремленими сімями. З другого боку тісне спорідненнє, яке звязувало сусідні родини, підтримувало між ними певне почутє близькости.

Так дослідники оповідають процедуру добування меду від скальних бжіл, що містять свої стільники на скальних виступах, в особливо неприступних місцях веддських зимових криївок. Добиватись до них приходить ся за помічю дерева, або вязаних з тростини чи лика линв, з великою небезпекою, в ночи, щоб не бути покусаними сим їдовитим

*) Матеріял у Саразінів с. 480–1, 488. Зеліман с. 106 і дд.

**) Gillings і Bailey у Саразінів с. 381.

родом бжіл: робить ся се спільним заходом родин, котрі живуть в тих печерах (і може й тих бжіл уважають за певного рода спільне добро): на випадок, якби котрийся згинув в сій експедиції, його сімя переходить під опіку співучастників. Мід, здобутий таким чином, розділюеть ся старшим і найбільш поважаним батьком родини між усіми сімями.

З другого боку наведене оповіданнє про бійку, яка вийшла зза пограничного хлібного дерева, показує нам певну солідарність, яка все ж істнує між окремими родинами навіть підчас їх житя на ловецьких ділянках („прийшло до словесної суперечки, а потім до бійки, оден убив другого, на се посходилось їх більше і почало таку жваву битву з своїми луками і стрілами, що 20—30 їх зісталось на місці").

Але всі зусиля деяких дослідників викомбінувати у Ведда систему якихось „клянів", більших і меньших („велико-клянів" і „під-клянів") видають ся непевними; істнуваннє якихось орґанізацій, які б звязували певні ґрупи родин, зістаеть ся під сумнівом. *) Не практикують ся ні спільні господарські підприємства (з виїмком отсього добування меду від скальних бжіл), ні релігійні чи рітуальні сходини.**) Нема орґанізованого ватажківства: представником і речником, при оказії, виступає найбільш енерґійний чи інтеліґентний індівідуум, який в даній хвилі трапить ся — хоч б то була і жінка.***) Родини живуть, з виїмком дощових місяців, в повнім відокремленню, так що навіть і під поняте скупини не можна їх підвести. Се житє майже зовсім ізольоване.

Має воно характер вповні мирний. Війна і воєвничість Веддам зовсім чужа. „Ловець не став у них вояком", характеризує сю сторону їх житя Вірхов. „Вони живуть між собою так мирно, що дуже рідко між ними чути суперечку, а війну ніколи", відзиваєть ся старий голяндський ґубернатор острова (1664—75). При певній вражливости і похопливости вдачі, веддська порода визначаєть ся взагалї спокійним і миролюбним характером. Ведда заздрісні в сексуальних відносинах, пильнують свого інвентаря і теріторіяльного посідання, і реаґують на

*) Дослідники, які пішли в сім напрямі, опирались на звістках про поділ Ведда на „варґи", слово яке в словнику перекладаєть ся анґлійським словом race. На перевірку одначе виходить у самих Саразінів, які теж пробували довести істнуваннє такого ґрупування Веддів, що не тільки саме се слово, але й поділ на варґи сінґалезького походження, опираєть ся мабуть на якохось зовнішніх, хороґрафичних прикметах, і самі сі варґи одна про другу нічого не знають (с. 484-5). Зеліґман доводить, що сі „варґи" мають імена звірів і птахів і колись були тотемними ґрупами (с. 73 і дд.). Все се зістаєть ся ще сумнівним.

**) З особливою катеґоричністю говорить про се записка 1823 р.: „вони ніколи не збирають ся на святкування".

***) Саразіни с. 486-7.

порушеннє своїх прав дуже енерґійно, стрілою з засідки при першій нагоді розправляючи ся з кривдником. Але се не викликає дальших наслідків, пімсти, ворожнечі, тому що нема ніяких орґанізованих ґруп, які брали б собі за кривду такий акт самосуду. Всяким зовнішнім пробам роспоряджатись ними, наказувати їм, в чімсь обмежувати їх свободу, як ми теж згадували, Ведда противставляють твердий опір, але більш пасивний. Кривди і прикрости зробили їх дуже недовірливими до чужинців, вони всяко уникають їх, „роблять ся невидимі", як висловлюють ся про ми Сінґалези. При вимушених стрічах часто відмовчують ся, приймають таку вперту і замкнену міну, що здобувають собі репутацію ідіотів.*) Але лукавства, підступства, злости нема в Ведда; він правдомовний, лагідний, милосердний і вдячний до тих, які вміли переконати його в своїй нешкідливости і людяности. Оповідання подорожників дають чимало ілюстрації сеї вдачі, щирої і доброї в своїй основі, хоч і настороженої для чужинців. „Трохи приязни і симпатії робить уже Ведда щирим приятелем, і за приятеля він радо жертвує житєм", завважає Невіль. І всякого рода нещасливців, викинених з суспільности Ведда приймають ласкаво.

На сім ґрунті утворилась здавна їх добра репутація. „Се зовсім тихі і тихомирні люде", відзиваєть ся про них цитований голяндський ґубернатор XVII в., а оден з новійших подорожників (Стевенс) розвиває сю коротку характеристику в таких словах: „Протягом двадцяти літ, які я пережив між ріжними расами, я не знаходив більш миролюбних дикунів, як Ведда — я розумію якраз диких Ведда. Вони мирні, мягкі, спокійні і хочуть тільки, або їх лишили

---

*) Наведу, в паралєлю, характеристику африканських піґмеїв, зроблену Штульманом: „Характером карлики боязькі як дикі звіри, при тім в високій мірі підозріливі й потайні. Коли вони знають, що на них дивлять ся, се їм дуже неприємне. Коли чужинці викриють їх осідок, вони переходять на инше місце." „Хоч звірі служать тільки предметом їх ловів, виявляють вони часто до них велику любов. Карлик Еміна-паші не міг відлучитись від зловлених мавп і собак. Товариства великих Неґрів він бояв ся, а з собаками їв з одної миски." „Коли сі люде навіть довго живуть на чужині, далеко від земляків, вони рідко тратять свою здержливу вдачу. Любов до самітности і свободи, дикости і страху перед людьми вони не затрачують ніколи. Піґмеї які прожили в домі Европейців або Арабів, показали себе дуже інтеліґентними, видко було, що вони зовсім не низші духом від инших людей; жінки привезені до Европи, освоїли ся скоро з усім і були користні в господарстві, — але лихих прикмет своєї раси: злосливости, упертости, мстивости, брехливости і злодійкуватости вони не позбулись. Всі піґмеї, яких я бачив, мали ту прикмету, що вони не могли ні на хвилю спинити своїх очей на однім пункті. Памятні свого ловецького часу і лісового житя вони невпинно оглядались наоколо і боязько слідили за окруженнєм." (F. Stuhlmann, Mit Emin Pascha im Herzen von Afrika, c. 447-9).

самих. Вони не аґресивні, аби тільки не нарушали їх пробутку і лишили їх в спокою.“ „Вони не заслужили назву дикунів ні своїм характером ні своїми вчинками“, завважує иньший дослідник місцевого житя, — „вони не показують тих вад, які ми звичайно звязуємо з сею назвою — вони схильні до лагідности.“ А бр. Саразіни, збираючи до купи всі відомости, які так чи инакше можна прикласти до Ведда, кінчили здогадом, що навіть в біблійнім оповіданню про райський стан людського житя чи не лежать представлення про мирний побут веддських племен Індії!

Я спинив ся трохи ширше як раз на сій стороні веддського житя: відокремленій тихомирности, бо вона дуже важна для зрозуміння сеї стадії людського пожитя, а меньше висвітлена в соціольоґічній літературі, бо в ній, як то вище вже було одмічено, сенсацію викликала головно моноґамична родина Ведда, і па висвітленнє й оцінку сеї сторони їх соціяльного побуту була звернена вся увага. Самі бр. Саразіни піднесли се як головний вислід спостережень над веддським житєм, і як на підставі анатомичних прикмет Ведда готові були вважати їх „незвичайно низьким ступнем в драбині людства“, найбільше зближеним до чоловікоподібних родів (особливо шімпанзе), так і веддську моноґамію і звязане з нею батьківське право признали за „первісний стан людського сексуалізму“, а всі колективистичні форми подружа — за стадію секундарну (с. 473—4). Посилались у тім на споріднені з Ведда первісні племена Індії й иньші примітивні народи, на приклади парного пожитя чоловікоподібних мавп, і на звісний уже нам погляд Дарвіна — який для прикладу теж уже тоді вказував на Ведда таки, і вважав зоольоґічну ревність (зависть) примітивної людини головним фактором, який впливав на форму сексуальних відносин, в виді моноґамної пари. Бр. Саразіни, відповідно тому, богато уваги присвятили сій дійсно сильно виявленій прикметі психольоґії Ведда, і між иньшим надавали велике значіннє також тому факту, що жінок у Веддів меньше між чоловіків *) — отже чоловікови не легко знайти собі нову жінку, відправивши свою, тому мусить триматись моноґамії і пильнувати раз узятої жінки.

Сей погляд Саразінів прийняв і розвинув в своїй останній праці Вундт, підкріплюючи його звістками про моноґамію у иньших примітивних народів: „майже так само звучать вислови Р. Мартіна про Сеної і Семан на Маляці — моноґамія у них здаєть ся ще твердшою, тому що у них відраза до сусідніх народів далека меньша ніж у примітивних Веддів, а наоколо окружують їх Магометане з поліґамичним пожитєм. Подібно до Веддів, по словам Саразіна, живуть Тоаля на

*) Пор. вище цифри переписи, с. 71.

Целебесі. Так само, по звісткам Шаденберґа, моноґамія панує в шлюбних відносинах Неґрітосів на Філіпінах. Се ж саме оповідаеть ся про людність Андаманських островів.“ В Африці він вказує на піґмейські племена: „У них — як за те промовляе малість їх хижок, загалом переважае моноґамія, хоч подружне пожите мае бути не таке міцне. І у ріжних инших племен, які хоч переступили примітівну ступінь, але ще досить близько до неї стоять, так що по нинішніх формах подружа можна судити про задержений обичаем первісний стан, — теж або виключно або переважно виступае моноґамія. Цілком певного виводу, розуміеть ся, на сім не можна обґрунтувати, як і на тім, що в статистиці форм подружа на світі правдоподібно моноґамія мала б нумеричну перевагу. Відносини африканських піґмеїв, які безсумнівно стоять на дуже примітивній ступени, показують ясно, що не треба на те й якогось значнійшого культурного поступу, аби виперти моноґамію, де вона могла бути первісною формою подружа. У культурних народів вона може спочивати так само на захованім первіснім стані як і на повороті до нього, або — коли приймати гіпотезу первісної сумішки — може бути результатом пізнійшої еволюції“ (с. 205).

Дійсно, можна вказати не один довід на те, що парне подруже в примітивнім житю могло бути дуже поширене. Таке парне подруже, себто більш або меньш трівка моноґамія, являеть ся, очевидно, нормою і з біольоґичного і з економичного становища. Оскілько пропорція народин хлопців і дівчат дае приблизно рівне число їх, і не нарушуеть ся якими небудь штучними способими — як убиванне або поїданне жіночих новородків, то се повинно сприяти пожитю одного чоловіка і одної жінки, а довгий період безпомочности дітей примушуе батьків продовжувати свое родинне пожите в інтересах охорони і прогодовання своеї дітви необмежено- довгий час.

З другого боку, в нормальних обставинах на се впливае природний поділ між чоловіками і жінками праці для виживлення. Пожива примітивного чоловіка мае мішаний характер, добуваеть ся збираннем усього їдобного і ловецтвом — доки не звлять ся одомашнені звірята. Добуванне їжі поділяеть ся так, що жінка займаеть ся збираннем ріжної дрібної живини, здатної до їжі, особливо ж їдобного коріння й насіння, чоловік віддаеть ся ловецтву і блукае за здобичею, тим часом як жінка „пильнуе хати“. При певній рівновазі обох джерел прожитку моноґамична парна кооперація — одного чоловіка й одної жінки держить у рівновазі прогодованне сімї; коли ж одно або друге джерело бере перевагу — порушуеть ся ся економична рівновага сімї і являють ся мотиви для поліґамії.

Коли з ловецтвом чи рибальством стає недобре, і головна вага переходить на збираннє рослинної їжі, жінка — ся мати городництва і хліборобства, стає головною кормителькою родини, і свого чоловіка в тім числі В таких обставинах мати не одну, а дві жінки стає великою користю, сильнійший і оборотнійший чоловік буде шукати для того способів, і очевидно їх знайде. Навпаки, коли жіночий промисли підупадає, жінки стають тягарем чоловіків, їх починають тим чи иньшим способом позбуватись, і зявляєть ся ґрунт для поліандрії, котра дійсно дуже часто виникає власне там, де пропорція жінок з тих чи иньших причин значно зменьшила ся.

Така соціяльна політика виявляє себе сильнійше там де людські сімї скупчують ся в більші ґрупи, й ми стрінемось з нею в скупиніплемени. Але в більш простих, примітивних, меньш систематичних формах сі мотиви могли й мусіли навіть проявляти себе і в стадії відокремленого людського житя, в довгих тисячилітях сього побуту. При всій монотонности сього „райського житя“ воно все таки не зіставалось незмінним.

Загалом же беручи, спостереження зроблені вище над матеріялом зоольоґічним, знаходить собі потвердженнє в матеріялї зібранім про відокремлене житє ріжних примітивних племен (див. ще низше с. 83—4). Відокремлене, можливо ізольоване житє людських пар в цілком примітивнім збирацько-ловецькім „господарстві“ — властиво без усякого ще орґанізованого господарства, очевидно стоїть в певнім звязку з твердою моноґамією, замкненою і відкремленою родиною. Ся форма подружа, своїм сексуальним еґоїзмом, чи ревністю, зовсім ясно впливає на підтримуваннє такого відкремленого житя. Можливість досить легкого прогодовання, рідке залюдненнє, мирне пожитє без необхідности оборони сприяють йому — заховують і доводять його до найбільшої ізоляції.

В житю Ведда все се виступає найбільш яскраво, і в сім лежить його визначний інтерес, особливо для тих хто не має сумніву що до його примітивности. Матеріял зібраний цюріхським колеґою бр. Саразінів, Р. Мартіном, як продовженнє і доповненнє їх спостережень, серед примітивних племен Малайського півострова (Маляки), в богатьом дав цінні потвердження сих спостережень. Але тут уже нема такого типового образу родинної ізоляції як у Ведда.

Примітивні племена внутрішньої Маляки — дві антропольоґично відмінні раси Senoi і Semang, стоять більш меньш на однім культурнім рівени з Ведда. Се мандрівні ловці й збирачі, які не ставлять постійних осель і звичайно не зістають ся на однім місці більш як 3—5 день. Але вони переважно не мають таких постійних ловецьких ділянок як Ведда, по поміченням Мартіна, навпаки, — виявляють „інстинктивну неохоту

до всякого рода розмежувань і обмежень, і вже ся первісна, глибоко закорінена вдача промовляє против істнування яких небудь окремих ловецьких ґрунтів“. Отже хоч деякі дослідники подекуди знаходили вказівки на істнуваннє у них ловецьких ділянок, звязаних з ґрупами родин, але Мартін скептично ставить ся до сих помічень.

Разом звичайно держить ся кілька родин, які кочують спільно, ставлячи собі кожда окрему хижку: таких хижок найчастійше буває дві-три, в кождій 2—7 осіб; найбільша ґрупа яку Мартінови вдалось надибати, мала 6 хижок з 27 особами разом. По його поміченням в основі такого ґруповання лежить родинний звязок. Сини навіть оженені часом зістають ся при батьку. Кожда сімя господарить окремо. Ґрупа в своїх переходах звичайно притримуєть ся якогось району, напр. долини річки; теріторія приблизно на день дороги наоколо становить — як висловлюєть ся Мартін — її тимчасову власність, яка служить їй для добування страви. Конфлікти з иньшими ґрупами виключають ся рідким залюдненнєм: одна ґрупа від другої кочує порівнюючи досить далеко.

Звязків між окремими ґрупами майже нема; нема орґанізованої екзоґамії, ні яких небудь иньших форм племінної орґанізації. Побут цілком мирний. „Війна незвісна тубильцям“, катеґорично записав один з місіонерів першої пол. XIX в., ґрунтовний знавець тутешнього житя Льоґан, і всї серіозні обсерватори тутешнього житя сходять ся на сій характеристиці. Що правда, навчені гірким досвідом з Маляями, народом наскільки здібним, настільки ж безсоромним і нестримним в експльоатації сього примітивного населення, тубильці ставлять ся до чужинців недовірливо і боязько. Але коли переконують ся в їх щирости і незлобности, вони ще більше ніж Ведда виявляють доброти, правдивости і безінтересовности. Глубока правдивість і моральна чистота сих племен незвичайно вдаряють усіх обсерваторів по контрасту з Маляями; місіонери не знаходять слів похвали для сих „поган“. Брехня, крадіж, підступ між ними зовсім не звісні. Сорозмірно легке житє підтримує в них цілковите задоволеннє своїм положеннєм; їх вдача весела, легка, зрівноважена. Всякого роду фізичні недогоди переносять ся витрівало і терпеливо. Духові здібности безсумнївні — але культура розвинена дуже мало, і сливе также мало інтересу виявляєть ся до культурнійших форм житя тут як і у Ведда.

Родина також строго моноґамна; всякі відхилення дослідники складають на впливи маляйської культури на тубильців. Подружа завязують ся переважно дуже рано, навіть перед фізичною доспілістю. Відносини в сімї дружні й приязні; побої жінці недопустимі. Господарська діяльність поділяєть ся таким чином, що чоловік пильнує ловецтва і ло-

вецьких прирядів (техника ловецтва в порівняню з Ведда складнійша і вища), а жінка займаєть ся збиранєм ростиної їжі, готовленнєм страви, виробом всякого рода річей з кори і лика. Там де починаєть ся оселе житє і хліборобство під впливами Маляїв, — чоловік теребить поле і ставить хату, на жінці лежить уся дальша робота коло поля. Склад сімї вповні патріярхальний, але власть батька не дає себе особливо відчувати; як висловлюєть ся цитований уже старий дослідник Льоґан — „чоловік в домі більше почесний гість ніж пан". Все що дістаєть ся їм від чужинців, чоловіки, не споживаючи самі, відносять до дому і розділюють нарівно між членами сімї. Так само поступають ті старшини, що з віку чи здібности стоять на чолі ґруп родин: все що дістаєть ся їм, вони розділюють членам своєї ґрупи, приблизно рівно. Коли траплялось бути двом старшинам таких двох ґруп, кождий розділював між своїми, не журячись другою ґрупою. Якогось спеціяльного титулу сі старшини не носять, і авторитет їх дуже рідко має нагоду себе проявляти *).

Скупина і племя. Економичні і псіхольоґичні фактори обєднання. Відокремлене житє парних родин, чи дрібних їх ґруп, котрого кляспчним взірцем вважали ся Ведда, і в меньш вистудіюваних формах стрічаєть ся у ріжних примітивних племен **), дає понятє про таке людське житє, котре колись могло бути дуже поширене, навіть переважало над иньшими формами. Але було б зовсім неоправдано робити з того такий вивід, що таке житє було загальною

*) Martin, Die Inlandsstämme, особл. с. 859 дд. Книга як я сказав, своїм укладом і напрямом стоїть дуже близко до праці Саразінів, творячи немов її продовженнє. Але власні досліди Мартіна на Маляці були значно коротші ніж Саразінів на Цейльоні, вони трівали приблизно півроку (1897), і література, котрою він роспоряджав, була біднійша. Найбільш ціни з старших дослідників Мартін надає працям Андерсона (1824), Нюбольда (1839), Абдулаґа (1846), Льоґана (1847—1851), з новійших — Anandale a. Robinson і Skeat, і сильно полемізує против оповідань Стевенса (див. низше в показчиках літератури).

**) До вище наведеного про се первісне відокремленнє додам ще де що з матеріялу зведеного в цитованій праці Петручі, Les origines naturelles de la propriété. „Кубу на Суматрі не мають ні хліборобства ні скотарства, вони виключно ловці і потреби ловецького житя змушують їх ізолювати ся в малих ґрупах, котрі відповідають родинам; дуже рідко коли можна бачити кілька родин разом — навпаки вони живуть окремо, і використовують більш меньш постійну теріторію. У Огнеземельців умови житя теж мають тенденцію ізолювати родини, які кочують на спільній теріторії; теж рідко можна бачити, щоб кілька родин обєднувалось разом: хвилями збираєть ся по кілька родин в однім захисті, часом можна здибати до 50 осіб в хижі, яка ціла має 4—5 метрів в промірі, але по словам Дарвіна, малі ґрупи умисно відокремлюють ся одні від одних порожніми просторами. Пампасці, Патаґонці й ин. вічні мандрівці, ловецьке житє змушує

і єдиною формою початкового людського соціяльного побуту в переході від житя зоольоґічного, звірячого, до такого, що все більше підіймалось над простим інстинктом і набирало людської свідомости і доцільности. Істнуваннє в звірячім світі поруч відокремленої пари також иньших форм — істнуваннє безсумнівне, як ми бачили, велить міркувати, що і в самих початках людського житя могли істнувати, і таки мабуть **істнували** ріжні форми ґрупування.

Могла істнувати материна родина, така що її чоловік полишав вповні на промишленнє матери, а сам жив собі одинцем. Коли в умовах житя, безпечного і легкого на прогодованнє, мати могла сама виводити дітей і обходитись від помочи батька, там він був непотрібний і зайвий.

Могли істнувати ґрупи поліґамні, зложені більш або меньш трівко з чоловіка і кількох жінок з їх дітьми, — і людські стада, анальоґічні з мавпячими: ріжні варіянти почавши від між великої поліґамної родини, де головний самець грає ролю чоловіка всіх жінок, „патріярха“, так яскраво описанного Бремом, — і до стадної сумішки самців і самиць цілого стада.

Могли бути і були, очевидно, також і скупини, аґреґати, ґрупи парних родин — подібні, скажім, до таких скупин шімпанзе, досить механично звязані між собою, або з певною кооперацією — яку ми напр. бачили у бобрів. Під сю катеґорію підходять веддські родини, зібрані в зимовім сезоні в спільній почері, а у примітивних племен Маляки ми бачимо і більш постійне обєднаннє кількох родин в ґрупі, яка хоч не звязана ніяким орґанізаційним звязком і може механично розійтись і розпастись кождої хвилі, але підчас спільного свого пробутку виявляє певну солідарність (порівняти наведену звістку як „голова“ такої ґрупи розділює між членами її одержані дарунки або поживу).

Елемент орґанізованости, кооперативности і взагалі соціяльного звязку, який ми бачимо у деяких звірят на досить високім рівені, міг ослабнути в переходовій стадії звірячо-людського житя. Могло на се вплинути почутє ревности, таке яскраве у декотрих, — воно могло бути подиктоване інстинктом заховання чистоти раси і вищої людської вдачі, чи иньшими інстинктами, які вели до відокремлення й індівідуальности. Могли бути иньші причини і мотиви. Все людське житє, як ми побачимо се нераз, було вічною зміною, вічним чергуваннєм потягів до

їх розпорошуватись серед пустині ґрупами, які обминають одні одних, щоб не війти їм в ловецькі райони, з котрих вони годують ся“, і т. д. (с. 188—9).

А. Гютеро в своїх оповіданнях про піґмеях Башуа (Конґо) характеризує їх побут теж як цілком відокремлений: по-за сімями, які переходять з місця на місце в залежности від виглядів ловецтва й иньших джерел прогодовання, нема ніякого соціяльного звязку й ніякої орґанізації (A. Huterau, Notes.. du Congo belge, с. 1—12).

колєктивизму і індівідуальної самозадоволености (автаркії). Коли б відокремлене парне житє з тих чи иньших причин і запанувало в людській породі на початках її людського істнування, то ранійше чи пізнійше зміна сих обставин мусіла погнати її з сього відокремленого істнування до обєднання. Тільки виїмково там чи там могли затриматись такі „райські обставини“, які держали людські потреби більш меньш все на тімже низькім примітивнім рівені і давали їм сорозмірно легке задоволеннє, так що нарешті сі породи і закостеніли в такім відокремленім житю: у сих людей вже зявляєть ся відповідна псіхольоґія, яка гальмує всякі зміни — певна реліґія консерватизму, самозадоволености і примітивности, як її описують дослідники. Сі племена тратять ту здібність до змінности, приноровлювання, плястичности, яка взагалі в високій мірі характеризує людство і була основною умовою його поступів. Загалом же, завдяки отсій своїй здібности приноровлення, людські ґрупи дуже швидко і сильно приладжують ся до обставин, котрі збивають їх до купи і ведуть до тіснійшого звязку й орґанізації, й інстинкт відокремлености уступає місце інстинктам колєктивистичним.

Першим ступенем до того являєть ся механичне скупленнє родин. Рідко де бували такі сприятливі обставини, що позволяли людям протягом довгих тисячиліть жити вповні відокремленими парами, пильнуючи своїх районів полювання чи збирання поживи від вступу конкурентів, і не збиваючись у більші ґрупи — не відчуваючи в тім потреби. Як раз навпаки, розмноженнє людей і умови прогодовання звичайно змушували їх збивати ся в певних користнійших місцях — на берегах рибоховних рік чи моря, на звіриних тропах або пташих перелетах, де саме добуваннє їжі часто вимагало обєднання людських сил, так що відокремленим людським парам чи сімям неминучо приходило ся входити в контакт і відносини, коли не постійно, то хоч часами. До сього ж приводили й иньші мотиви — напр. користуваннє вигідними для житя місцями, великими печерями, де мусіли збиватись більші ґрупи людей, потреба оборона від якихось людських насильників, чи хижих звірів, привабленних чим небудь в сусідство людського розселення, і т. д.

Бачили ми у тих „примітивних Ведда“, що вони держать ся відокремленими родинами, або невеличкими ґрупами родин підчас ловецького сезону, і так само „зимують“ в малих печерах відокремлено, але збивають ся в більші ґрупи там, де є більша печера для зимівки, в якій може містити ся більше число родин. Тут виникають і спільні підприємства, як заходи коло добування меду від диких бжіл, які роять ся в сусідніх скалах — чи тому, що сі рої рахують ся спільним добром сих пар. які зимують в тутешній печері, чи просто тому що ніхто сам оден

не ріскує братись до сеї небезпечної операції. В кождім разі бачимо, що сі родини переводять її спільно: приладжують потрібні для того прилади, на спільний ріск і відповідальність висилають одного з поміж себе на небезпечну екскурсію до бжолиних роїв і дістають потім кожда свою пайку від найбільш поважаної й авторитетної голови, котрій поручаєть ся операція поділу сеї найбільш лакомої здобичи.

У північно-американських Індіян дослідники помічали, що тим часом, як у лісах вони живуть відокремленими родинами, кожда на своїй „ловецькій ділянці“, в степах, де головним джерелом їх поживи і всього потрібного служать стада буйволів, вони незмінно збивають ся в ширші ґрупи, які кочують слідом за сими мандрівними стадами, які дають їм їжу і одежу, і майже всі предмети їх обиходу. Лови на них ведуть ся спільно сими ґрупами, і нема вже понятя про ловецьку теріторію кождої сімї, чи навіть такої ґрупи — стадо в своїй мандрівці стирає всякі границі. *)

Африканські примітивні племена, живучи окремими родинами, для ловів на антільоп збивали ся в певні ґрупи, які не мали, видко, ніякої спільної тривалої орґанізації поза сими ловецькими підприємствами, але сі підприємства виявляли значну орґанізованість (принаймні таку як бачимо напр. у диких псів).

З початку обєднаннє таким чином має чисто механичний характер. Люде не почувають себе чим небудь звязаними крім просторони і таких хвилевих комбінацій, які витікають із сеї виключно просторонної близькости. Переміняє чоловік чи пара місце свого пробутку — і вже ніщо їх не вяже з попередніми сусідами: вони там нічого не лишають і з собою нічого не несуть, в моральнім розумінню.

Але в такім чисто механичнім громадженню людські ґрупи звичайно не можуть зіставати ся довго, з огляду вже на свій соціяльний інстинкт. Коли в відокремленім, ізольованім стані людські пари могли, в сприятливих обставинах, жити й цілими тисячилітями, заховуючи свої відносини в сорозмірній незмінности, то згромаджені разом люде не можуть довго зіставатись механичним аґреґатом, а між ними починаєть ся витворятись і певна солідарність і певна орґанізація, і взагалі житє в таких людських скупинах еволюціонує швидко. Тому й тепер рідко де можна вказати такі форми пожитя, де люде, збивши ся в більші ґрупи, — чи мандрівні, чи оселі, — не встигли б перейти до вищих орґанізаційних форм, не мали б не тільки родової, а навіть і племінної орґанізації, а зіставались неорґанізованого купою родин, пар чи індівідів.

Тому ж навіть доброго терміну для такої хиткої, переминаючої стадії людського житя ні соціольоґія ні етнольоґія досі не виробили.

*) Тексти у Гільдебранда ор. с. Пор. низше с. 98.

Досить широко вживаєть ся термін „орда“, і дослідники противставляють її звірячому саду, як скупину людську, хоч не орґанізовану, але таки істотно відмінну від стада.*) Але нам, котрі, на жаль, стільки мали до діла з „ордами“ протягом нашого не тільки передісторичного, але й історичного житя, дуже добре відомо, що орда се не неорґанізована скупина, а форма хоч кочовничого, але орґанізованого, навіть дуже орґанізованого житя. Тому й через горло не перейде нам такий термін для механичного скупчення людей. Вже краще називати такий людський „аґреґат“ чи скупиною, чи купою.**)

З сею поправкою, я вважаю одначе досить правильною характеристику такої примітивної скупини, яку дає Вундт:

„Поняте „орди“ (скупини) приходить ся означати скорше неґативно, ніж позитивно: воно вказує на відсутність всякої твердої соціяльної орґанізації, але се не виключає, що від часу до часу, коли виникає якась потреба спільної діяльности, має місце й тіснійший звязок членів „орди“. Через се приходить ся її означати як переходову соціяльну орґанізацію — вона перестала б істнувати навіть як найслабша звязь, коли б не мала сеї здібности в кождій потребі сотворити хвилеву, перемінаючу орґанізацію. Як орда вона істнує властиво в сих моментах, коли виявляє свою здатність до акції через таке хвилеве орґанізованнє — в межичасі вона веде тільки скрите істнуваннє.“ ***) Тут добре вказано, що скільки б механичною ми не уявляли собі сю людську скупину, таки „повної відсутности всякої присутности“ внутрішнього звязку в ній не буде. Зближеннє скільки небудь постійне й трівке звичайно буває звязане з діффузією, взаємними звязками і впливами людських одиниць, пар чи иньших ґруп, які скоро роблять скупину чимсь більшим ніж простий аґреґат. Більше чи меньше — в залежности від обставин.

Потреба постійної оборони, звичайно, тут іще не істнує: оборона і війна, сі могутні фактори людської соціяльної орґанізації, зараз би вивели людську скупину з такого аморфного стану і попхнули б її до вищих форм орґанізації: племени, роду, держави. Житє скупини мусить бути мирне — доти вона й може жити в такій аморфности. Господарські умови також не повинні вимагати постійної орґанізації, регляментації прав

*) Я мушу зазначити, що при тім вважати „стадо“ чимсь низшим від такого людського аґреґата (до річи, се слово таки штучно утворено з слова стадо, grex) було б неправильним. Звірине стадо з погляду орґанізованости і соціяльного інстинкту може стояти значно вище від людського аґреґату.

**) Назви „клана“ або Sippe, уживані деякими дослідниками, годять ся ще меньше для її означення, ніж „орда“: кельтський клян і германська Sippe були орґанізованими ґрупами. Назву кляна иньші уживають як наше „племя“.

***) VII, с. 229 - 230.

і відносин. Неорґанізована рівновага в відносинах може довго продержатись тільки в обставинах виїмкових — тому й істнуваннє такої аморфної неорґанізованої скупини може тільки виїмково потягнутись довший час.

Але навіть і в такій рівновазі, наслідком отої неминучої діфузії наростає певна звязь, когеренція, коли не орґанізаційна, то моральна, псіхична, — творить ся певна псіхольоґічна надбудова, яка наближає сю скупину, при всій її формальній неорґанізованости, до форм вищих — племени, держави, народу. Звичайно ж зовнішні обставини дають неустанні притоки до кооперації реальної більш постійної, і під їх впливами орґанізаційні елементи виходять з свого „скритого істнування", набирають форм постійних, виразних і сорозмірно скоро переводять скупину в більш орґанізовані форми. Взагалі темп розвою людської суспільности тим більше прискорюєть ся, чим більше вона відходить від примітивної задоволености й аморфности — він розвиваєть ся в певній проґресії поступу, в простій пропорції його успіхів. Раз вийшовши на дорогу еволюції, розвій іде чим дальше тим скорше.

В натуральнім процесі вищою формою, в котру переходить скупина — се плем'я (tribu, tribe, Stamm), в середині котрого кристалізують ся ріжні ґрупи, роди чи громади. Старі погляди виводили племена з якогось початкового народу, або мислили плем'я як суму родів чи клянів, які разом складаючи ся творять плем'я. Але се годить ся для пізнійших явищ — поновного складання фраґментів ранійших формацій, яке бачимо напр. в пізнійших розселеннях, скажім арійських чи семітських племен. Початковому ж, примітивному процесови воно не відповідає: в нім рід чи громада на однім кінці, нарід як сума племен на другім являють ся пізнійшими витворами, які виростають орґанично з людських скупин — повільно і помалу, коли якісь незвичайні, пильні потреби не прискорюють сього процесу соціяльної кристалізації. Сім'ю ж, котру бахофенсько-морґанівська школа мислила собі тільки пізнійшим витвором родового життя, ми мусимо — з огляду на вище подані факти її примітивного істнування, прийняти вже як дану, готову соціяльну клітину в сій людській скупині, коли не завсіди, то дуже часто принаймні. В рамках такої скупини, разом з нею, вона переходить тільки дальші свої зміни — і власне, поруч відносин господарських, служить важним предметом тої реґляментації, унормування людських відносин в середині скупини, котре в своїм розвою саму скупину чи ґрупу скупин перетворює в орґанізоване плем'я.

Псіхольоґічним підкладом розвою простої механичної, аморфної скупини і наближення її до племени служить перед усім отсе почутє близькости і солідарности, котре виростає з свідомости можливого об-

єднання і кооперації в кождій потребі, — свідомости тої скритої орґанізаційної сили, яка характеризує сю людську скупину. Вона проявляє себе в тім, що така скупина почпнає протиставляти „своїх“, котрі живуть в ній і на котрих вона може рахувати в потребі, тим „чужим“, які живуть де инде і від котрих не можна сподіватись нічого доброго.

Прикметами, які відріжняють „своїх“ від чужих, являють ся перед усім сусідство — в осілім житю чи в переходах, і звязана з тим практика спільних підприємств і спільної діяльности. Відси та роля, яку в назвах племінних має елемент топічний — означення певного племени як людей, що сидять вище або низше, по той бік гори, або по сей бік ріки, на горах чи на долах — вони мають в собі отсю ідею обєднання племени в сусідстві.

Потім величезну ролю в сім розріжненню своїх від чужих має мова. В своїх початках вона дуже бідна лексикою (словами) і формами і дуже богато орудує суґґестією, порозуміннєм, яке впливає з псіхольоґічної близькости: в ній велику ролю грає інтонація, доповнююча жестикуляція, все що́ виробляєть ся в тіснійшім пожитю і відріжняє таку льокальну мову від загальних способів порозумівання, спільних потомкам одної раси. Справедливе поміченнє лінґвистів, що „кожда соціяльна ґрупа має тенденцію до певної міри творити собі осібну мову“ *), має повну силу й для сих соціяльних глибин.

Далі важне значіннє мають завязки обича́ю, понятя того що дозволено і годить ся, і що не допустимо і не годить ся, бо шкодить иньшим, — вони виробляють ся поволі в спільнім пожитю, сі зародки морали і звичайового права.

Нерозривно звязані з ними спільні погляди на доохрестний світ, вірування, маґично-реліґійні представлення, які приводять за собою спільні церемонії і обходи. Виробленнє репутації певних спеціялістів від сих церемоній і всяких маґичних операцій — знахурів і чаклунів, або як тепер залюбки їх звуть в етнольоґичній літературі (анґлійським терміном) medicineman, лікарів. Всі сі завязки публичного культу і реліґії мають також важне значіннє в зрості солідарности і племінного обєднання.

Також важна поява серед „старців“ і старійшин ріжних ґруп чи ширших родин ватажка (того що в анґлійській літературі означуєть ся словом chief, в німецькій Häuptling) — проводиря, який своїми здібностями вибиваєть ся на перше місце в спільних підприємствах: на ловах, в орґанізації оборони чи нападу, як керманич і провідник.

В деяких з отсих прикмет переходового процесу від неорґанізованих скупин до орґанізованого племени ми вже бачимо ясні завязки того

*) А. Мейє в L'Année Sociologique XII, с. 851.

що вважаєть ся прикметами вищої форми суспільної форми — державн: поняте певної території яку займає, використовує й боронить против всякого чужого втручання скупина-племя; обичай, який реґулює відносини між одиницями, що мешкають на ній і вважають ся своїми; авторитет старшин і ватажка. Все се власне прототипи пізнійших державних атрибутів: теріторії, населення і власти, тільки що звязь в сих рамках і підлеглість спільному авторитетови мають більш добровільний, моральний, мало примусовий характер.

В сумі всі сі прикмети обєднання творять поволі доволі конкретні, доволі реальні рамці племінної орґанізації, яка в сій стадії починає вже доволі ясно розуміти себе як певну цілість і противставляти иньшим, неприналежним. Показчиком сього моменту можна вважати появу племінного імени, витвореного його членами, чи прийнятого зовні, від сусідів, котрі відріжняли їх сим іменем від себе. В нім знаходить зверхній вираз се усвідомленнє свого звязку. Хоча на перевірку таке племінне, чи народнє імя часто буває назвою, яка значить просто людей (як назва старих Єгиптян „ромі“, або нинішніх Ескімосів „інуіт“), се не зменьшає її значіння, бо се значить звичайно, що члени племени тільки своїх співгромадян уважають властивими людьми, иньших же відділяють, як індівідуумів доволі сумнівних з сього погляду.

Руховою силою, яка движе отсим процесом психольоґичного обєднання, в напрямі до обєднання орґанізаційного, являють ся, розумієть ся, „інтереси бутя“: прогодовання, забезпечення житя і продовження роду, які в певних обставинах диктують людському аґреґатови (скупині) тіснійшу консолідацію.

З становища інтересів економичних, воєнно-політичних і родинних наступає певний момент, коли тіснійше племінне обєднаннє стає користним і потрібним, і тоді підіймаєть ся консолідаційний настрій, хвиля родово-племінного альтруїзму, незвичайно характеристичного для сього процесу. Він культивуєть ся, свідомо чи не свідомо, в ріжних сферах, ріжними псіхольоґичними методами, — аж поки економичний і соціяльний процес не переросте сих родово-племінних форм. Тоді бачимо поворотний процес: в певній стадії свого дальшого розвою сі економичні, воєнно-політичні і родинні відносини починають розхитувати й розпирати племінне обєднаннє своїми суперечностями. Економичні ріжниці, спеціялізація соціяльних професій, розбіжність орґанізації роду і родини розкладають єдину, „братську“ клітину роду. Родово-племінний колектив розділюєть ся на суспільні верстви, і родово-племінний побут падає, щоб дати місце новій формі — клясовій державі. Індівідуалізм бере гору над альтруїзмом, зганяє його і зводить до мінімально-тісних, моралею чи законом приписаних меж.

Се та дорога, котрою звичайно йдуть історичні народи на світанню історії. Вона дуже часто застає їх в сім моменті переходу від родово-племінного житя до клясової держави: історичні відомости про той чи инший нарід починають ся саме тоді, як сей внутрішний перелом в житю племени або дає ся в знаки його культурнійшим сусідам, або стає початком нового, культурнійшого житя, записаного в пізнійшій традиції — як формуванне клясової держави у племени семітських, арійських, грецьких, ґерманських, словянських, турецьких і т. ин.

Але є й инші можливости, які бачимо у ріжних „не історичних народів“:

Дальший економичний та політичний процес не набирає особливої сили (перед усім тут має вагу хід економичного розвою). Тоді племінний устрій, не переходячи в клясово-державний, застигає і законсервовує ся. Ріжні економичні й політичні зміни переходять в рамках племінного ладу, не настільки сильні, щоб його зруйнувати.

Або слабнуть з часом самі ті мотиви, які повели були до племінного обєднання, і племінне житє підупадає й заникає, не переходячи в вищу стадію: племя, заховавши тільки дещо з прикмет свого обєднання, знову розкладає ся на аґреґати, скупини, не звязані між собою орґанізаційно.

Таке враженнє роблять деякі не примітивні народности без племінного устрою: дуже часто трудно відріжнити, чи маємо перед собою недокінчене в своїм розвитку племя, чи племя з орґанізацією пережитою і підупалою. В однім і другім випадку стрічають ся характеристичні прикмети племінного житя, певні елементи його — але без виразної племінної орґанізації.

Дюркгем і його однодумці, що гуртують ся коло L'Année Sociologique, напр. в таких недорозвинених племінних орґанізаціях готові бачити племя в стані упадку і розкладу. Аналізуючи соціяльне житє Чукчів і констатуючи його крайню простоту — співістнуваннє маленьких родинних ґруп, без усякої орґанізації влади, без юридичних інститутів, без суду і кари (убийство напр. не викликає ніяких репресій: вважають, що вбитий заслужив свою долю), так що одиноким орґанізованим інститутом являєть ся тут сімя, Дюркгем в противність „певним теоретикам, які роблять з такого стану вихідну точку соціяльної еволюції“ (добачають тут первісну стадії соціяльного житя), стоїть на тім, що тут маємо не примітивну простоту, а результат занепаду, його ілюстрацію. Факти житя Чукчів на його погляд, показують, що „коли суспільність розкладає ся, розклад іде згори в долину: ґруповання найвищі і найскладнійші зникають перші, найпростійші заховують ся найкраще: тим поясняють ся ілюзії теоретиків, згадані на початку.“ (XII с. 402 і д.)

Питанне, як бачимо, дуже серіозне й інтересне, котре, очевидно, не можна рішати теоретично і загально. Правдоподібно, між племенами подібного вигляду є і примітивні і реґресивні, — всі не будуть мабуть ні одними ні другими. Вияснити характер кожного можна тільки дуже докладним аналізом на реальнім матеріялі. Полєміка про Ведда, згадана вище, служить доказом, як богато тут залежить від підходу, від добору матеріялу, від розділу явищ примітивних від впливів культурнійшого окруження і т. д. Особливо небезпечно робити виводи від одної сфери житя до другої: на підставі низької матеріяльної культури рішати про примітивність соціяльного житя, з богацтва культури духової осуджувати соціяльну простоту як реґрес і т. д.

При тім треба мати на увазі, що такі флюктуації — до племінного і від племінного житя, певно, не раз повторювали ся в житю ріжних народностей, в тім числі й „історичних народів“, під впливами умов, які то підіймали хвилї солідарности й альтруізму, то зганяли й розбивали їх.

Що збиванне до купи людських скупин і орґанізуванне їх в племя мусить викликати в них піднесенне альтруістичних і солідарних, або як їх ще звуть — симпатичних почувань, на се мало зверталось досі уваги, а се дуже важний факт.

Сей альтруізм часто толкують як витвір і наслідок комуністичних племінних порядків — вони мовляв виховують такі альтруістичні і солідарні почутя. *) Вродженість таких інстинктів в людині взагалі се велике питанне, тому мусимо рахувати ся з тими обставинами, які ведуть настрої людини в сей бік, змушують її шукати в солідарности свого ратунку і розширяти принціп спільности й обопільної помочи з тісної родини на ґрупу, з ґрупи на скупину, з скупини на ціле племя. Очевидно, сі то тенденції солідарности ведуть до певних комуністичних порядків, вони самі мусять уважати ся творчою силою, а не тільки результатом „комуністичного виховання“.

Перед-племінне відокремленне і розсіянне треба вважати стадією мирної осібности людини. Житє не дає приводів до гострих конфліктів і ворожнечі: природних засобів вистарчає на мінімальні вимоги людини. Але весь спосіб житя веде до глибшого розмежування родини чи дрібних ґруп між собою, поглиблює в них почутя своєї окремішности і свого індівідуального, чи дрібноґрупового права. У найбільш примітивних

*) Так міркує напр. Летурно: „Як би не осуджувати сей грубий і самовільний комунізм диких племен, все таки з нього виникає тісна солідарність племени, і се неминучо мусить сприяти проявови і розвиткови альтруїстичних почуть“. — Evolution de la propriété c. 69.

народів як і у звірят бачимо претенсії замкненої в собі родини чи ґрупи на свою ловецьку теріторію, на джерела поживи, постійно нею використовувані, на печеру чи иньший захист.

Се мирне перед-племінне розсіяннє доти держить ся, доки стріча сих прав не обгострюєть ся до конфліктів, які ведуть до ворожнечі й „війни всіх против усіх“. Такий ворожий стан ввижав ся деяким старим фільософам-політикам першою стадією людського житя,*) але в дійсности являєть ся стадією пізнійшою, яка вже веде до обєднання родин і родинних ґруп в скупини, а скупин в племена, і до мілітарної орґанізації в середині скупин-племен. Згромадженнє людей в племя — се реакція против такого стану. Се замиреннє між собою, виключеннє ворожнечі між згромадженими і перенесеннє її на границі замиреного племени — в відносини до иньших племен, які принціпіяльно (як побачимо низше) вважають ся незамиреними неприятелями.

Притім все що творить і викликає ворожнечу нейтралізуєть ся ріжними орґанізаційними і псіхольоґичними способами, і всякого рода псіхольоґичними методами культивують ся в племіннім згромадженню почутя симпатії, близькости, солідарности, які найбільш загальну і популярну формулу знаходять в проклямації племінного брацтва. „Ми всі братя“ — сей вираз, який ми почуємо з уст пількомайських Індіян, — він являєть ся гаслом племінної консолідації, так як колись згодом стане гаслом виходу з нового обгостреннє індівідуальних і клясових інтересів клясової держави. Спеціяльно має значіннє розвій альтруізму і поборюваннє індівідуального еґоізму в економичних відносинах, найбільше дражливих. Інстинкт консолідації силкуєть ся й економичний індівідуалізм можливо ослабити в межах роду й племени і винести його за племінну межу, на відносини міжплемінні.

Пригляньмо ся з сього погляду еволюції прожитку і методам, котрими люде доходять у ній соціяльности.

Перед-племінне економичне житє характеризуєть ся звичайно як збираннє даного природою матеріялу — і ловецтво. Се справді типовий стан „господарства“, краще сказати простійше: прогодовання людини, в її розсіяннім, перед-племіннім житю.

В початку, очевидно, панувало збираннє всього можливого, скільки небудь їдобного: овочів, насіння, коріння, хробацтва, слимаків, гусельниць, яєць, дикого меду, — зарівно чоловіками, жінками і дітьми, без особливого поділу сеї роботи. Се та стадія в якій оден з подорожників полов. XIX в. характеризує народець Доко в східній Африці: „У них нема зброї, вони не полюють, не оброблюють землі, а живлють ся ово-

*) Клясичний вираз сьому поглядови дав автор „Левіафана“ Гоббс (1651).

чами, коріннєм, мишами, гадами, комахами, медом і т. ин.; як мавпи лазять вони по деревах і збирають овочі“ (Крапф).

Се типова характеристика стадії, яку в кождім разі мусимо собі мислити, і до котрої ріжні примітивні народи більше або меньше підходять.

Де далі, з розвоєм зброї і всякого роду пасток і лапок, все більшу вагу здобуває ловецтво, як специяльність чоловіка, тим часом як збираннє їжі дістаєть ся жінкам і дітям, і таким чином являєть ся поділ роботи і спеціялізація зайнять. Тим часом як чоловік цілі дні тратить на висліджуванню і переслідуванню здобичи, його жінка з дітьми, котрих він не має ніякої потреби тягати за собою, ведуть свою роботу поблизу логовини чи хижі, від цілком мандрівного житя переходячи до більш „сидячого“, і в сидячім житю зачинають ріжні початки домашнього ремесла і оселої культури.

Від пильновання огню, щоб не погас, вони переходять до ріжних куховарських штук, з котрих між иньшим народжуєть ся і гончарство. Від використовування принесеної чоловіками більшої ловецької здобичи переходять до техничного використовування і оброблення звірячого матеріялу: шкіри, вовни, жил, костей, поруч і з тим — до оброблювання рослинного лика й кори, дерева і глини. Се початки шкірнтцтва, ткацтва і иньших штук, котрих, як я вже сказав вище, праматірю була сидяча, терпілива і витрівала жінка, — тим часом як чоловік швендяв напружуючи свої таланти на ріжнородні винаходи ловецькі, на виріб і доскональеннє зброї.

Так характеризуєть ся, скажім, житє Ботокудів: „що не належить до полювання і війни, все се діло жінки: вона мусить ставити хижу, збирати всякі овочі для поживи і при переходах вона навантажена як транспортова худоба“. (Ной-Від.)

Вповні мандрівним се житє переважно не можна назвати: часто сімя чи ґрупа сімей має свій ловецький участок і свого зимівку, і покидає їх та мандрує тільки, коли мандрують якісь найбільш інтересні для поживи роди звірини. Але сі ловецькі участки при досить примітивних способах полювання і збирання поживи мусять бути досить значні, і сим поясняєть ся сильне розпорошеннє і відокремленість людського житя і брак орґанізації в сій стадії. Тому ріжні народи в сій стадії господарства характеризують ся як неоселі, позбавлені всякої орґанізації, що „не мають ні вождів ні законів“, і одинока власть і звязь — се власть чоловіка над жінкою і недорослими дітьми. Ситуація охарактеризована в часто цитованім тексті Гомерової Одисеї про Кіклопів-мешканців печер: „Нема у них ні зборів для нарад, ні законодавства:

кожен по власній волі править дітьми і жінками, не журячись оден одним“ (IX, 112—115).

Здебільшого одначе самі умови полювання на стадного звіря, або рибальства на певних, богатих рибою місцях, як то ми вже бачили, навіть в такім ловецько-збирацькім господарстві збивають людей до купи, ведуть до орґанізованого промислу і до охорони своїх ловецьких чи рибальських уходів спільними силами від усіх сторонніх. І се вже початок племінної орґанізації.

Давнійше розвій господарського життя від сього розсіяного збирацько-ловецького пожиття вів ся до скотарства і відти до оселого хліборобства, як доби властивого племінного, комуністичного життя.

Ся схема одначе являєть ся також мало загальною, як і схема розвою родини. Се правда, що полюваннє на звірят, особливо стадних, приводить до одомашнювання ріжних родів користних звірів і з того розвиваєть ся скотарство. Але ще частійше і загальнійше збираннє насіння і овочів і нарочиті заходи коло охорони ужиточних рослин в дикім стані, для забезпечення собі користування з будучих урожаїв, приводить ріжні примітивні народи, минаючи скотарство, безпосередньо до огородництва, садівництва і примітивного хліборобства. Так напр. у австралійських племен твердо пильнуєть ся заборона нищити рослини з їдобним насіннєм *), і ріжні маґічні церемонії практикують ся для розмноження таких рослин — хоч до дійсної культури рослин тут не дійшли. Скотарство ж являєть ся явищем в значній мірі льокальним. Ціла Америка й Океанія властиво не знали домашнення звірят, з дуже невеликими виїмками, тому тут не було й скотарства як економичної та соціяльної стадії. Примітивна культура рослин розвивала ся тут поруч збирацтва, ловецтва й рибальства, але дуже небогато додавала осілости дотеперішньому мандрівному житю. Цілком справедливо завважено, що тільки сильно розвинене хліборобство надає житю дійсно осілий характер. Примітивний же хлібороб, що випаливши ґрунт і погноївши його таким чином та засіявши оден раз закидає потім й іде сіяти на новім непочатім ґрунті, властиво являєть ся елементом більш мандрівним ніж скотар, який придержуєть ся певних пастівнів, міняючи їх в певні сезони і повертаючи ся знов до тих самих, коли настає їх пора. **)

*) Се запримітив уже Дарвін. Про церемонії низше.

**) „Зовсім не у кочових пастирів привязаннє до землі мінімальнє — вони ж вертають ся завсіди на ті самі пастівні. Далеко слабійше воно у сих землеробів тропікальної Африки й Америки, які приблизно що два роки кидають свої плянтації проса або маніока, з тим щоб не вертатись до них більше. Ще меньше воно у тих які зі страху перед народами, що загрожують їх істнуванню, взагалі не важать ся дуже привязуватись до землі — хоч поверховні клясифікації не містять

Примітивне хліборобство являєть ся дуже часто побічним засобом прогодування і при ловецтві і при скотарстві: пожива чоловіка зістаєть ся переважно мішаною, зложеною з елементів ростинних і звіринних на всіх стадіях культури, і народи ловецькі та скотарські або дістають їх, виміною за свою звіринну страву, у сусідніх хліборобських народів, або самі доповнюють свій звіринний запас збиранием чи культурою рослин. Хліборобство як головна або виключна форма господарства зявляєть ся настільки ж пізно, наскільки рано воно починаєть ся в формах примітивних і підсобних, так що доволі трудно віддїлити його від ловецтва і скотарства і відокремити ріжні варіянти його скомбіновання з сими формами.

Тим не меньше розвій рослинної культури має велике соціяльне значіннє. Не тільки тим що вона дає можність прогодувати ся більшому числу людей з якоїсь теріторії, отже сприяє їх збиванню в близше сусідство й тіснійші скупини, надає житю більше порядку, постійности, забезпечности, орґанізованости, виключаючи, або бодай ослаблюючи ту припадковість, яка часто панує в ловецько-збирацькім побуті. Але також і тим що навіть в сій своїй примітивній формі творить ріжні колективні методи хозяйства, які мають чимале значіннє в розвою племінної солідарности. Рибальство там де воно провадить ся систематично, в ширших розмірах, як головне або одно з головнійших джерел прожитку, також дуже сильно впливає на управильненість і орґанізацію житя — так що деякі соціольоґи ставлять його як окрему економичну і соціяльну стадію, вищу від звіроловства, хоч би й сполученого з примітивним господарством. Ще сильнійше впливає на забезпечність і реґулярність житя скотарство. Примітивне хліборобство і скотарство розвивають ся у ріжних народів як дві паралельні дороги до зросту економичного добробуту, забезпечености й орґанізованости житя. В хліборобстві вповні розвиненім забезпеченість і орґанізованість доходять свого вершка.

З часом хліборобство й скотарство приводять до великої нерівномірности економичних засобів, діференціації і суперечностей на сим

їх між кочовниками. Коли сортувати народи по силї їх привязання до землї, треба на самій долинї поставити ловецькі народцї Центральної Африки і східно-полудневої Азії, і також сї мандрівні ґрупи, що блукають серед ріжних суспільностей, не шукаючи землї для себе (як Циґане в Европі або Фетаги в Японії). Австралійцї, мешканцї Огненної Землї, Ескімоси що свої лови і збираннє коріння ведуть завсіди в певних місцевостях і вимежовують свої ловецькі території, — стоять на рівенї вже вищім. Ще вище стоять мандрівні хлібороби тропичних країв; дальше — пастирські народи, що віками тримають ся тих самих теріторій — як то бачимо в ріжних краях Азії. І аж тут приходить черга на осілих хліборобів, оселених в постійних селах, і на цівілізовані народи, також сидячі у котрих немов символом являєть ся місто.“ — Ф. Ратцель, Le sol, la société et l'état, в L'Année Sociologique, III (1900).

ґрунті. Але поки зістаєть ся в силі альтруістичний потяг до колективизму, котрим характеризуеть ся племінна стадія житя, він у всіх сих формах господарства і продукції пильнує всякими орґанізаційними і псіхольоґічними засобами внести ті ж прінціпи солідарности і обопільної помочи, вигладити економичну конкуренцію і зробити навіть саму роботу джерелом альтруїстичних почувань.

Лови, полювання або роблять ся спільними заходами, або вважають ся роботою на загал, на його щастє і на його користь. Під се підсувають ся часом понятя зверхнього права племени на всю теріторію і все що ній; часом виступають комуністичні прінціпи — участи по силі і права по потребі на все що здобуваєть ся заходом родичів чи сусідів; часом виступають реліґійно-моральні міркування: про богоугодність братської солідарности, добрий вплив її на вислід усяких підприємств, ловів, урожаю, і шкідливі наслідки сварки чи неохоти, і т. д.

У бразілїйських Індіян, напр., рибалять на спілку і потім ділять уловлене на рівно між усіми участниками; так само орґанізують ся лови на звіря, які часом тягнуть ся по кілька тижнів; але коли комусь пощастить одницем уловити щось більше, всі односельчане збирають ся на паюваннє здобичи, і кожен дістає свого пайку (Марціус).

У Індіян Півн. Америки — напр. Омагів, лови на буйволів — найбільш важне джерело прожитку, велись обовязково колективно, з захованнєм дуже докладно виробленого порядку. Полювати одинцем було не вільно. Лови рішали ся на раді племени. Висилали ся розвідчики, яким також не вільно було вбити ні одної штуки — вони мали тільки розвідатись про буйволові стада й донести про вислід. Коли відомости випали добре, всі чоловіки з племени виходили на лови. Стадо обступало ся так, щоб кождий з участників мав змогу вбити кілька штук. Кождий мав право на тих, котрих він убив; коли котрась штука впала під ударами кількох ловців, вона ділилась між ними нарівно (Dorsey).

У сибирських племен подібне значіннє має полюваннє на оленів. Коли олені в осени вертають ся з моря до лісу, їх підстерігають на переходах через ріки: коли стадо входить до води, ловці кидають ся їм на переріз і починають бити оленів в той час, як вони борють ся з течією; ранений олень не може бороти ся з бистриною й спливає з водою низше, де инші ловці чекають знесилених звірят і їх добивають. Убитих ділять рівно на всіх участників (Вруцевич про Юкаґірів).

У Тунґузів і Якутів на літнє полюваннє на диких оленів ходять тільки найбільш зручні ловці. Але те що вони уполюють, розділюєть ся між цілим табором. Мясо ділять нарівно, а шкіру дістають по черзі сусіди — сам ловець, який уполював звіря, виключаєть ся з сеї черги.

Чи він забє за літо одну штуку, чи сотку, особисто для нього нема з сього ніякої користи, він дістає тільки свого пайку, як кожен член табору. З сим звязуєть ся, очевидно, переконанне, що така безкористність дає щасте на полюванню; коли б ловець став обставити за своїм правом, війшов у суперечку за се, то на завсіди стратив би щасте на полюванню.

Подібна резіґнація стрічаєть ся і у иньших племен. На Самоанських островах вернути ся з богатим уловом се значить накликати на себе трохи не нещасте; всі обступають човен щасливого рибалки й іґноруючи його цілком, вибирають собі рибу яка кому подобаєть ся, а її власникови лишаєть ся потіха, що при оказії він поступить так само з чиїмсь иньшим уловом.

У австралійських племен звертає на себе увагу дуже дрібязкова реґляментація розділу здобичи між компанйонами й родичами. При бідности сеї країни на всяку поживу родове пожите уставило тверді права свояків обох родів — чоловіка і жінки на всяку більшу поживу, яка трапляєть ся котромусь з членів. Коли у Курнаі комусь удасть ся в спілці ще з двома товаришами вбити кенґуру, то оден з помічників дістає одну задню ноґу з бедром, другий другу ногу і хвіст (частина дуже важна у кенґуру), решта дістаєть ся тому, хто відограв головну ролю в сім здобутку. З того він мусить післати голову, шию і якийсь кусень мяса свому тестеви, решту віддає свому рідному батькови, і сі знов таки розділюють докладно свого порцію між членами своїх родин. Коли уловить ся комусь медвідь, його розділюють здовш на дві половини, і з них праву дістає родина жінки, ліву — родина чоловіка. Сам ловець дістає тільки голову і печінку; з голови він мусить дати частину жінці, і та має віддати вуха своїй сестрі. Коли зловить ся невелика риба, то чоловік ділить ся тільки з жінкою — задня частина лишаєть ся йому, передню дає він жінці. Коли ж уловить ся кілька риб, більших і меньших, то розділ більш скомплікований. Ловець, його жінка, його дядько з материної сторони і його жінка, або брати ловця, коли дядька нема, мають право на більшу рибину кожний; меньша риба йде дітям ловця або його сестрі. *)

Подібні понятя з практики ловецтва переносять ся і на скотарське хазяйство; ґенетичний звязок примітивного скотарства з ловецтвом улекшує сей псіхольоґічний перехід. Заріз худоби дає право на пайку в ній усім родичим — або сусідам, коли родова спілка переходить в теріторіяльну.

---

*) Fison and Hovitt, Kamilaroi and Kurnai, c. 207 і дд.

У Бурятів напр. „коли в котрійсь юрті ріжуть барана і готують печеню, то всі Буряти з юрт того ж улуса ідуть сюди без церемонії як на спільну трапезу: хазяї ділять мясо на всіх нарівно, і найбільш лакоме сало розтинають на рівні пайки“. Тут улуси складають ся переважно з родичів, у сусідніх же Якутів, де сусідська ґрупа часто має ріжноплемінний склад, право родичів на заріз перейшло на сусідів, і коли б власник зарізаної худоби не поділив ся з ними нею, то се вважалось би вчинком дуже неморальним, щось в роді злодійства. *)

Такі ж прінціпи переносять ся і на господарство хліборобське в міру того як воно починає виростати з своїх скромних початків. Охорона їдобних рослин, їдобного насіння, і т. ин., що була початковою формою сеї культури, давала сьому такий же псіхольоґічний перехід, як ідея права племени на всяку дичину на його території живе в своїх переживаннях при господарстві скотарськім. Ті дикі рослини, котрі консервувались або штучно освоювались, так само ті овочеві дерева, які засвоювались тою чи иньшою родиною, — вони підлягали понятю зверхнього права племени на теріторію, яке виробляло ся з тим як аґреґат родин звязував ся племінним звязком. Але хліборобська культура має за собою те, що в далеко більшій мірі ніж рибальство, ловецтво або скотарство приймає колективистичні форми не тільки в поділі, а в самій продукції. Особливо сю прикмету має хліборобство в його примітивних формах, котре не знає ще участи домашньої худоби — хліборобство з копачем і мотикою, яке задовго випередило хліборобство з сохою чи плугом.

Як сказано вже було, хліборобство на ширші розміри звичайно починаєть ся системою однорічної культури. „Чистить ся“ ґрунт, дрібнійша деревина вирубуєть ся, великі дерева штучно заморюють ся: напр. здираннєм з них кори. Потім уся рослинність випалюєть ся, на погноєнім попілом ґрунті, без якогось роскопування його поверхні, роблять ся ямки копачем (загостреною палицею), кидаєть ся зерно і загортуєть ся. По тім як збереть ся врожай, ґрунт залишаєть ся — поки не заросте знову, бо спаленнє самої стерні не вистачає для нового засіву. Для того, щоб повторити засів на такім місці, треба його хоч поверхово розкопати, а се праця тяжка, й її оминають, поки є запас нерушених ґрунтів, які можна засівати через просте випалюваннє. **)

---

*) Пор. низше, с. 106, болівийських Індіян.

**) Про се у Гільдебранда Recht u. Sitte с. 40 і дд. Наведу ілюстрацію з сучасної Бірми: „Процедура скрізь однакова. Малі дерева, бамбук, кущі вирубують ся в сухий сезон і збирають ся на купи, великі дерева обдирають ся наоколо й лишають ся так. При кінці горячого сезону, саме перед дощами, при

Про трівке освоюванне ґрунту чи родинами, чи навіть більшими ґрупами родин в таких обставинах, розуміеть ся, не може бути мови. Старі теорії про початок власности з початком хліборобства *) розминають ся з фактами: індівідуальна чи родинна власність стає можливою тільки при дуже розвиненім, інтензивнім хліборобстві та садівництві. Як вище завважено було, примітивний хлібороб являеть ся меньш оселим господарем ніж пастир, рибалка, навіть звіролов в деяких формах ловецтва. Все на що він претендує — се зібрати сьогорічний урожай, трівкійше бути звязаним з своїм полем йому нема ніякого інтересу — бо для другого року йому треба нового, непочатого ґрунту. Навпаки, чищенне ґрунту під засів робить ся звичайно спільно більшою громадою, так само охорона засіву від диких звірят. Зміна ґрунтів під чищенне вимагає теж більшого порозуміння між компаніями. Отже розвій сього господарства підтримує гуртованне людських скупин в племінній орґанізації, охорону племенем тих ґрунтів, які уживкують ся сими аґреґатами, таким чином причиняеть воно коли не до утворення то до підтримки понятя племінної теріторії — одного з тих основних елементів, з яких складаеть ся поняте й інститут племени.

Таке примітивне господарство в рамцях племени занотували римські письменники у ріжних сусідніх нам народів. Горацій принагідно згадує сю практику у Ґетів (в теп. Бесарабії й Молдаві) — що року міняти рілю, в спільних нерозділених полях" **). Цезар, описуючи сучасних Ґерманців, більше скотарів і ловців, ніж хліборобів, каже, що вони "не мають індівідуального володіння в полях, а їх старшини що року визначають „родам і родинам, які спільно беруть ся до сього" ***), поля там, де вони собі того бажають, а на другий рік їм кажуть брати в иньшім місці.

Добру паралелю дають сучасні порядки Індії, котрі так описує анґлійський дослідник: Форменного поділу ґрунті між в поодинокими осадами на теріторії зайнятій племенем — нема. Простір придатний для хліборобства дуже великий в порівнянню з численністю племени і ґрупи родин можуть селитись по вподобі на загальній теріторії, що вважаеть ся за

кінці квітня і в першій половині мая сей лісовий матеріял запалюеть ся. Попіл разом з насіннем заглублюеть ся в землю і дощ, як тільки спаде, дає прекрасні парости, котрі треба тільки прополоти кілька разів (Baden-Powell, The Land-systems of British India).

*) Як взірець таких поглядів можна вказати напр. працю Л. Дарґуна: Ursprung und Entwicklungsgeschichte des Eigentums, 1884 (Zt. vrg. Rechtsw. V).

**) Carmina III. 24.

***) Gentibus cognationibusque hominum qui una coierunt (B. G. VI. 22). Текст сей має безконечну літературу толковань; перегляд їх у Гільдебранда, Recht und Sitte с. 54 і дд.

приналежну до їх клану. Ватажок або старшина села, як впливова особа, безсумнівно має вплив на вибір місця для розроблення й осади, і сусідні ватажки своїм порозумінням запобігли б конфліктови інтересів, як би такий трапив ся, — але він не правдоподібний.*)

Факти сі належать до племінного побуту вже розвиненого, — але вони дають зрозуміти і той вплив, який примітивне хліборобство має на племінну консолідацію.

Вся робота коло поля лежить на жінках — майже всюди; чоловіки звичайно тільки чистять і випалюють ґрунт.**) Се дає важні наслідки для дальшого соціяльного процесу: робота коло землі вважаєть ся на низших стадіях культури не гідною свобідного чоловіка. Вона зістаєть ся або на жінках — дає привід до поліґамії, як то вище було зазначено, або перекладаєть ся на невільників та на економично і соціяльно підупалих членів роду — ми потім оцінимо се явище. Але все се має місце вже в дальшім розвитку, по тім коли хліборобство стає інтенсивнійшим, переходить від одноразового збору урожаю до властивого оброблення землі — мотикою, заступом, сохою, і в ґрунті починає цінити ся вложена в нього праця, „культура". Там де родово-племінна орґанізація доволі сильна і панує над псіхольоґією племени, вона потрапляє не тільки нейтралізувати сі розкладові, діференційні течії, які приносить інтенсіфікація хліборобства і індівідуалізація хліборобського господарства, а навпаки — робить хліборобську роботу підставою солідарности, прикладаючи і до неї ті принціпи колективизму, які прикладала до господарства ловецького або скотарського.

Оброблене ґрунту ведеть ся спільно: не тільки чоловіки спільно тереблять поле, але й жінки спільно його обробляють і урожай або розділюєть ся по принціпу комуністичному, або зберігаєть ся як спільний запас, з котрого черпає кожна сімя в міру потреби, або нарешті споживаєть ся в спільнім, комуністичнім господарстві спільного дому. Всі такі

*) Baden-Powell, The Indian village community, ст. 10.

**) Так напр. писав Скулькрафт про північно-американських Індіан: Се була виключно жіноча праця, бо чоловіки були звіроловами, які мандрували періодично. Про полудневих Марціус: Після того як чоловіки витереблять ліс, оброблене ґрунту спадає й тут на жінок, а чоловіки займають ся звіроловством і рибальством. Богата колекція цітат такого роду у Гільдебранда с. 42—3, Осороги перед узагальненнєм погляду на жінку, як властиву винахідницю хліборобства і його господиню (висловленого Ліпертом Kulturgeschichte, I c. 446, і підтриманого звісним істориком хозяйства Ганом — Alter der wirtschaftlichen Kultur. 1905) — див. у Вундта (X с. 240). Він бачить тут відгомін теорій Бахофена і вказує на сільських Індіян (Pueblo) — де працюють на полі чоловіки. Можна вказати й инші приклади — напр. Фіджі (про се низше). Але загальне явище в початках хліборобства — таки праця жінок.

варіянти напр. стрічають ся у ріжних індіянських племен і повторюють ся в ріжних кінцях світу. Старі канадійські місіонери описують спільну роботу індіянських жінок на полі: „Всі жінки обєднують ся для тяжшої праці; вони складають ся в великі ґрупи, які переходять з поля на поле, помагаючи собі навзаєм. Се дієть ся тим лекше і швидше, що поля не розділені ні ровами ні загородами і творять, здаєть ся, одно поле.“

Спільна хліборобська праця і обєднаннє її продуктів в спільних маґазинах, звідки кожда сімя брала собі потім в міру потреби, була широко практикована у Індіян Північної Америки. Такі спільні маґазини каліфорнійських Індіян, де зберіґаєть ся все зібране спільною працею, весь їдобний матеріял — можна бачити напр. в цитований праці Петручі (с. 185). Дальтон описує подібні маґазини племени Купу, в півн. Індії; вони звичайно стоять за селом, в якімсь закутку, без усякої спеціяльної охорони, але нікому не прийде гадка потайки украсти відти хоч якусь дрібницю: се спільне добро і обкрадати його значило б красти у себе самого.

Про Неґрів Конґо старі подорожники оповідають, що по скінченню жнив весь зібраний урожай у них збираєть ся в купи — окремо біб, окремо кукурудза й иньше збіже; відділюєть ся для ватажка потрібна порція, потім відкладаєть ся призначене на насіннє, а решта ділить ся — на кожду хату по числу її мешканців. І після того жінки спільно орють і засівають поле під новий врожай. *)

В иньших випадках спільна праця переходить в практику „толоки“, або „помочи“, кажучи нашими термінами: не тільки ґрупа родин, чи ціле село обєднуєть ся для оброблення поля, але з сусідніх осель чи громад приходять люде помогти в тяжкій праці коло мотикування землі, що йде далеко лекше в гурті, під рітм робочої пісні, в перспективі почастунку.

Орґанізація такої спільної хліборобської праці має очевидне соціяльне значіннє, і новійші дослідники справедливо підносять впливи роботи мотикою на розвій солідарности, гуртовости в праці й економичнім пожитю, — в противставленню до роботи плугом, що відокремлює сю роботу і все хозяйство, як щось замкнене в собі. Я позволю собі навести цікавий опис такої колективної роботи, практикованої Неґрами — так званої „джімо“ у Ба-Ронґа: „При роботах на полі одно село помагає другому, одна хата другій. Коли півсотні чорних працює на такім полі, де відбуваєть ся „джімо“, мотики працюють з такого швидкістю, що пісок летить, і праця відбуваєть ся як танець. Підйом, крик,

*) J. Pinkerton, General Collection of Voyages, XVI c. 168 — текст у Спенсера Principles § 538.

енерґія нечувані; одні других роспалюють і спішать добитись до поставленої мети, бо знають що господар поля тим часом наготовив уже дещо щоб почастувати зичливих помічників — які з свого боку, при першій оказії, звернуть ся і до нього по таку ж поміч.“ *)

Такі колективні роботи, в супроводі певного рітмичного крику чи робочої пісні, практикують ся і в иньших родах праці — один француський місіонер напр. описує дуже живо таку громадську працю над воловою шкірою, котру мнуть цілим товариством, доводячи роботу колективним піднесеннєм до крайнього напруження. **) Але спільна робота мотикою, дійсно, з ріжних катеґорій праці найбільше надаєть ся до такої спільної орґанізації і колективної суґґестії.

В останнім рахунку колективні форми продукції являють ся одним з основних проявів тих тенденцій солідарности і альтруізму, що розвивають ся в людських скупинах в період консолідування в ширші обєднання, які звичайно ото й прибераують форми родово-племінної орґанізації і знаходять свій вияв в ріжних економичних і соціяльних обєднаннях, в реліґійних та взагалі психольоґічних конструкціях її. Я спинюсь власне тут на деяких характеристиках сеї солідарности й альтруізму, щоб яснійше собі уявити дійсний характер колективистичної атмосфери, в який переходить сей процес.

Сі характеристики належать до народів без формальної родово-племінної орґанізації, — але вони можуть все таке характеризувати сю „перед-клясову“ стадію людського пожитя. В тім переконанню ми ними користуємось (пор. одначе сказане низше, с. 110).

Славу найбільших альтруїстів здобули з одного боку Ескімоси, з другого — Індіяне полудневої Америки, прославлені єзуїтами.

*) У Бїхера Arbeit u. Rhytmus с. 284.

**) „Незвичайний голос завернув нас назад до села — се многоголосне квіканнє і кудкудаканнє, перемішане з різкими криками, котрих фальшиві тони підпорядковані витриманому рітмови. Центром всього сього чортівського галасу була волова шкіра, котру треба було вимняти на мягко, щоб вона могла одягати двоноге тіло. Дванадцятка присівши на землі, хапає її то тут то там, тре між руками, мне і місить з такого швидкістю і надає їй такі дивні рухи, що вона немов оживає під сими муками, які їй задають. Кожде напруженнє, кождий оборот супроводить ся одним з сих дивних тонів, з котрих ми ніяк не могли б здати собі справи. Що далі йде праця, тим більшої сили й швидкости вони набирають і доходять до справжнього божевіля. Галас і пориваюча сила рітму немов відбирають розум у робітників. Одні надають свому хребтови ґраціозні рухи ґазели, иньші кидають ся яро як льви на свого здобич, ті знов грають ся кінцями шкіри як кітка з мишею. Раптом голос стихає: плащ став мягкий як рукавичка. З тріумфальним криком його виносять і всі сі крикуни покріпляють кубками пива, що служать одинокою нагородою, якої вони сподівались“ (Casalis).

Про перших з них наведу дещо з книги Фр. Нансена. Ескімоси ведуть півкомуністичне житє. В їх зимовниках живе по кілька родин і спільно господарить. Але при всій обмеженостп почутя власности, воно у них істнує, тільки що до певних катеґорій річей є певне право користування, в ширшім або вузшім кругу близьких: домовників, родичів і односільчан. Найбільш приватними річами вважаєть ся каяк (човен), одежа пришита до сього каяка, в котрим виїздить ся на лови, і ловецька снасть. Все се належить тільки ловцеви і ніхто не може їх дотикати — мовляв тому, що з того годуєть він сам і його сімя, і тому він мусить мати певність, що завсіди знайде все там, де лишив; дуже рідко воно й позичаєть ся. В давнійших часах добрі ловці мали по два каяки, але тепер се рідко кому вдаєть ся; давнійші подорожники оповідають, що на два каяки між Ескімосами признавалось право володіннє, але коли був у кого третій, то тим кождий уважав себе в праві користуватись. Скі, заведені Европейцями, не обіймають ся понятєм власности в такій мірі як иньша ловецька снасть, і тому кождий бере чужі скі для свого вжитку не питаючись, тим часом як до чужої зброї ніхто ніколи, або дуже рідко позволить собі доторкнути ся. На другім місці після ловецької снасти й одіжи стоїть домашнє знаряде як ніж, сокіра, пила, скрібки для шкіри. Дещо з того — як напр. жіночі прибори до шитя вважаєть ся виключною власністю. Иньші домашні знаряди являють ся спільним добром сімї або цілого дому. Човен транспортний, котрим повозять жінки, належить усій сімї, так само й шатро. Зимівник належить усім сімям, що в нім живуть. Права на землю нема — але здаєть ся прийнято не ставити свого шатра або зимівника в тім місці, де вже живуть люде, без їх згоди.

Здобичею Ескімос ділить ся теж відповідно звичайовому праву. Тільки деякі роди звірят ловець може в більшій части використати для своєї сімї. До сеї катеґорії належить напр. „атак“, ґренляндська фока (тюлень), але і з неї треба дати по куснику товщу тим ловцям, з котрими заговорить ся зараз після улова, а також дітям з свого селища. Иньші роди фок, так само моржі й китові породи по певним правилам розділюють ся між ловцями, які помагали, або просто були присутні, так що сам ловець, хоч би він сам оден убив того звіря, дістає сорозмірно малу частину. Коли притягнуть більшого кита, всі мешканці того місця з ножами скачуть до води, щоб узяти свого частку, так що в замішанню приходить нераз до каліцтва, але се не викликає сварок, бо вважаєть ся просто нещасливим припадком. Такі самі правила істнують що до меньших родів звірят — з них наділюють ся иньші ловці, які працюють в тім місці, співмешканці зимівки і сусіди. Але й виконавши всі сі приписи,

ґренляндський ловець таки ще не завсіди може вповні ужити свою частину в здобичи. Коли в його селищі панує нужда або голод, а він щось уловив, то вважає своїм обовязком або поділити ся з иньшими господарями, або справити їм пир. Коли трапить ся добрий улов, справляєть ся пир, і всі ласують, аж доки можуть; коли не зїдять усього, і в усіх домах є поживи подостатком, тоді ховаєть ся щось на зиму. Коли ж приходить скрутний час, то ті що ще мають щось, вважають обовязком помагати тим, які нічого не мають. А потім уже голодають спільно.

Для характеристики відносин між полудневими Індіянами виберу дещо з книги Норденскіольда про племена з болівійсько-арґентинського пограничча, з-над ріки Пількомайо (Rio Pilkomayo):

„Клясових ріжниць нема, нема богатих і бідних: коли живіт повний — то чоловік богатий, коли порожній — то бідний. „Ми всі братя“ — се провідна гадка соціяльного житя сих людей. Вони живуть майже в повнім комунізмі. Коли Індіянинови подарують дві сорочки, то певно віддать він комусь иньшому одну, або й обидві. Дістанеть ся йому хліб — він ділить його на малі кусничка, аби стало на всіх. Не забуду малого хлопця, котрому я дав цукру: він відкусив кусничок і зїв з очевидного приємністю, решту поссав і вийняв з рота, щоб мати й сестрі покоштувати теж. Коли дістане котрийсь убраннє, то носить його мабуть тільки оден день — другого дня носить його иньший, і так далі. Ніколи сей Індіянин не викурить своєї люльки сам — мусить вона йти з рота до рота. Нераз Індіянин виймав мині люльку з рота, потягав кілька разів і потім віддавав мині назад — бо такий там звичай. Хто зловив богато риби, ділить ся з тим, кому пощастило меньше. Землею ніхто не володіє; ріля належить тому, хто її обробив; землі є досить, і досить простору для всіх.

„Взагалі було б великою помилкою думати, що в сій індіянській державі осібник не володіє тим, що він зробить і приладить. Нікому не прийде гадка заволодіти чужою річею. Чоловік ніколи не віддасть того, що належить його жінці, або малій дитині, не запитавши їх. Кожда річ має свого хазяїна, але що сей хазяїн милосерд і всіх людей з свого племени вважає своїми братами, то він щедро ділить ся з ними. Худоба має знаки власности: напр. вівці ріжним способом вистригають ся на вухах, аби знати їх хазяїна. Але коли хтось заріже вівцю, він наділяє мясом усіх. Ткані плащі мають знак свого хазяїна; але хто має великий і добрий плащ, той не буде спати під ним сам. В моїм ліжку в ночи звичайно спало кілька Індіян, очевидно з тим переконаннєм: „маєш, білий, такі великі покривала, що їх стане на кількох“.

„Спільности володіння у сих Індіян нема. Але наслідком великого милосердя ніхто не стараєть ся покористувати ся коштом другого, але щедро ділить ся тим що має. Одного дня сам робить дарунки, другого дістає навзаєм.“ *)

Сі характеристики добре дають пізнати те що в ходячих характеристиках розуміеть ся під назвою „первісного комунізму“. В сих ходячих відзивах він часто ототожнюєть ся з повним комунізмом, постулірованим теоретиками комунізму, в стилю Плятона, як „спільність жінок, дітей і майна“, і річ представляєть ся так що колись людство жило в такім повнім комунізмі, але потім затратило його і поставило знов ідеалом і проґрамою будучности.**) В дійсности можна говорити про „елементи комунізму“ на ріжних стадіях примітивного житя, і сі елементи рідко збігають ся разом, а частійше стрічають ся окремо: ріжні форми колективного подружа при певних формах економичної індівідуальности і навпаки — ріжні форми економичного колективизму при істнуванню парних родин. Колективизм економичний звичайно не доходить до повної спільности і неґації всякої індівідуальної власности на річи найблизшого ужитку, як ми бачили в вищенаведених характеристиках. Колективизм поземельний взагалі не має особливого значіння, бо власности на землю в сих примітивних стадіях культури взагалі нема — ні індівідуальної ні колективної, — а є тільки право на уживаннну. Основну ролю грає той загальний псіхольоґічний тон, який переходить через усі сфери житя — в одних виявляє себе в орґанізаційних формах, в иньших — більше в настроях, але всі їх підводить під той потяг до солідарности, який надає одну ясно виражену закраску сій стадії наростання племінного ладу.

Племя неорґанізоване і орґанізоване. Відокремленнє і орґанізація мужеської половини. В попереднім ми пізнали головнійші елементи звязку, солідарности й орґанізації, які розвивають ся в збитих людських скупинах і перетворюють його своїм орґанізаційним змістом. Коротко збираючи до купи все вказане вище, се були б такі фактори:

мова,

релїґійні вірування, культ і тісно звязані з ними соціяльні форми мистецтва;

громадська опінія, обичай і мораль як завязки звичайового права;

орґанізація громадського господарства й оборони;

розвій громадських авторитетів: старшинства, священства і воєнного ватажківства.

---

*) E. Nordenskiold, Indianerleben c. 34—6.

**) Див. низше с. 113.

Сі елементи, сі процеси проходять і так би сказати — прошивають ріжнородними звязками механичне зіставленнє людських одиниць, перетворюючи скупину в племінне обєднаннє переплетеннєм, перехрещуваннєм тих ріжних звязків, які в сумі витворюють племінну звязь (когеренцію). Але сей процес проходить не однаково. Часом племя чи ще ширше обєднаннє — нарід і не виходить поза неорґанізоване обєднаннє, і воно не виливаєть ся в орґанізаційні форми. Наче застигає на стадії наростання альтруістичних потягів, не зазнавши тих розкладових процесів, які починають розвивати ся в середині племінної орґанізації: не дійшовши до її зрілости, не приймає на себе й прикмет її розкладу.

Прикладом можуть послужити ті ж ескімоські та індіянські племена, котрих високу альтруістичну солідарність ми наводили як характеристичну прикмету сього психольоґічного процесу племінного обєднання. Придивім ся їм ще з сього погляду.

Ескімоський нарід — взагалі оден з найбільш інтересних примітивних народів. *) Він вражає своєю незвичайною здібністю приспособлення до страшенно тяжких фізичних умов, в яких він не тільки вижив, але й заховав високо радісний житєвий настрій, високо моральну, альтруїстичну вдачу, живий розум і творчі здібности, що виявляють себе так яскраво в їх фолькльорі, тим часом як техника їх житя і промислу викликає подив масою раціональности, виявленої в сій сфері.

Але при сих високих прикметах він визначаєть ся незвичайною бідністю своїх орґанізаційних форм. Ескімоси живуть парними родинами; поліґамія стрічаєть ся зрідка, тоді лише, коли чоловік заводить собі господарство незалежно від родини своєї жінки. Звичайно ж він входить в сімю своєї жінки, і виходить з неї на випадок смерти жінки, лишаючи в жіночій родині недорослих дітей. Спорідненнє по матери вважаєть ся близшим, але взагалі матріярхат не виступає скільки небудь виразно. Допускаєть ся обмін жінками в знак приязни, або відступленнє своєї жінки на якийсь час. В період весняних свят обмін жінками навіть обовязковий: він робить ся по вказівкам замаскованих впорядчиків свята. Жінка стоїть під охороною своєї родини, і се ґарантує її від зловживань з боку чоловіка. Відносини чоловіків і жінок, батьків і дітей взагалі гуманні й гарні. Майно чоловіка і жінки нероздільне, дідичить старший син, який живе при батьках. В однім домі давнійше жило звичайно

*) Він живе тепер головно в арктичний Америці й Ґренляндії, меньше в північний Азії, яка вважаєть ся його вітчиною; всього на сих величезних просторах живе тепер 40 з лишком тисяч Ескімосів. Головнійше в показчику літератури; я користуюсь тут головно характеристикою їх, даною визначним знавцем арктичних народів Л. Штернберґом.

по кілька сімей, в інтересах економії опалу, дуже тісно. Оден — два доми становили осаду; більші осади, 10—12 домів, до 150 душ, трапляли ся рідко.

Житє було давнійше кочове: з весного сімя виїздила великим транспортним човном (т. зв. жіночим човном, котрим веслували жінки), і мандрувала аж до зими, спиняючись на місцях де трапляли ся добрі лови. Таке мандрованнє тяглось иноді кілька років і захоплювало великі простори. Теперішня більша осілість являєть ся в значній мірі наслідком зубожіння: нема чим піднятись.

Родовий побут мало розвинений, натяки на тотемізм слабкі. Політичної власти нема зовсім. Деякий авторитет мають т. зв. pitain-и, знавці, які рішають питаннє про кочування, дають вказівки що до ловів; але авторитет їх чисто моральний, ніякого примусового характеру не має. Родова пімста часто розвязуєть ся поєдинком представників інтересованих родів. У Ескімосів Гудсонової затоки практикуєть ся усуваннє шкідливих для суспільности осіб за згодою його рідні: ініціятор перепитує їх, чи дають на те дозвіл, і коли вони не відмовляють згоди, він вбиває шкідника безкарно: се не служить приводом для родової пімсти. Боротьба з шкідними духами становить специяльність чарівників, andakok, які борють ся з ними через своїх підручних духів.

Характеристику подібного соціяльного пожитя Індіян з болівійсько-арґентинського погранича (Rio Pilcomayo) знаходило в цитованій уже книзі Норденскіольда.

Сі племена живуть в оселях, приблизно душ по 200 в кождім, і досить часто міняють своє місце. Племя не поділяєть ся на роди, орґанізованої екзоґамії нема. Не допускаєть ся женячка братів і сестер, рідних і в перших, иньших обмежень нема: жінки мають чоловіків звичайно з другого села, але вповні допустимий шлюб і між односельчанами. На погранечу двох племен побирають ся чоловіки й жінки з ріжних племен — нема значить обмежень і в сім (нема ендоґамії).

Подруже моногаґамичне, доволі міцне: зрада жінки чоловікови дуже рідка, розвід так само. До шлюбу широко практикуєть ся свобіднє пожитє хлопців і дівчат; ініціятиву в сексуальних відносинах мають жінки, вони завистні й більш вражливі в сій сфері ніж чоловіки. Пожитє в сімї дуже згідне, як і взагалі в усім пожитю племени. Чоловік являєть ся головою родини, але звичайно радить ся в усім з жінкою і не робить нічого против її волі.

Соціяльний чи моральний кодекс дуже слабо розвинений. Всякого рода економичні ріжниці нейтралізують ся приязним і благодушним настроєм соплеменників. Але право власности на річи шануєть ся твердо,

як ми бачили вище (с. 106). Широко практикуєть ся убийство старих, калік, передшлюбного породу, аборти, але се не скільки не відбиваєть ся на мягкім, приязнім характері людности.

Поколінні кляси, спеціяльно парубоцькі й чоловічі орґанізації, які відограють таку велику ролю в соціяльнім процесі, ледво помітні. „Старці“ мають деякий моральний авторитет, який, здаєть ся, переходить з батьків на синів. „Знахарі“ користують ся поважаннєм, вимагають від своїх клієнтів богато їжі, але не грають ролі в соціяльнім житю. Орґанізації оборони нема і при нападі воєвничих сусідів племя виявляє повну безрадність і неорґанізованість.

Дослідники не ставлять собі питання, як про Веддів, чи маємо тут до діла з племінною орґанізацією, яка розложилась з часом і затратила свої орґанізаційні форми *), чи перед нами скупини, в яких всі ті мотиви сусідства, кооперації й солідарности витворили внутрішню звязь, „комуністичну“ атмосферу, довели до високого рівення племінний альтруїзм, перетворили людський аґреґат в племя, але полишили його, з погляду орґанізації, майже в тій самий аморфії скупини. Ми теж не будемо ставити собі такого питання, бо не можемо дати рішучої відповіди. Вдовольнимось самим конкретним образом такого слабо орґанізованого племени, та сконстатуємо, що частійш ми маємо приклади того, як разом з розвоєм психольоґічного звязку в процесі формування племени іде сильний процес орґанізаційнний. Орґанізовані форми дають племени кращі засоби боротьби за істнуваннє, через те вижпвають переважно такі племена, у яких процес племінного формування пішов у сім напрямі, а племена аморфні частійше вигибали, або асімілювались племенами орґанізованими, і тільки в обставинах виїмково сприятливих можуть тримати ся в стані аморфнім. Сей талановитий і високо симпатичний ескімоський нарід не вважаючи на всі свої здібности приспособлення стоїть явно в стадії заникання, культурного роскладу і фізичного вимирання, тим часом як иньші монґолоідні північні народи, завдяки більшій орґанізованости, незмірно поширились і запевнили собі більш певну будуччину.

Успіхи ж орґанізаційного процесу залежать від загальних умов соціяльного розвою (еволюції).

Витвореннє соціяльної орґанізації звязлійшої, краще орґанізованої іде дорогою діференціації, або зовнішнього дроблення суспільних атомів: одиниць чи дрібних скупин (пар чи родин). Процес концентрації сих атомів не йде рівномірно у всім аґреґаті. Підбераючись по певних прикметам спільности, вони витворюють ґрупи з більшою солідарністю, суголосністю настроїв, тіснійшою і видатнійшою кооперацією.

*) Пор. вище погляд Дюркгема, с. 92.

Такі спеціяльні, дібрані по певній соціяльній симпатії, а не біольоґічному інстинкту ґрупи (їх називають через те „симпатичними ґрупами“, хоч ся назва звучить дещо дивно), перехрещуючись або входячи в ріжні відносини між собою, проймають, скріплюють і соціялізують своїми елементами солідарности і кооперації всю племінну, або й ширше — народню масу, дають ій інтенсивнійшу, акумульовану соціяльну енерґію. Через діференціацію вона доходить більшої сили, більшої скуплености, котрою й орудує — аж доти, поки соціяльна енерґія, акумульована в діференційованих ґрупах, не переросте кінець кінцем племінної форми. Бо сильнійше сконсолідовані ґрупи набирають певних орґанізованих форм, кристалізують ся в них і сим кристалізованим формам кінець кінцем стає тісно в рамках їх ширшої, племінної чи народньої орґанізації, так що нагромаджена в них енерґія звичайно з часом розвалює її. Коли в племіннім житю за той час діференціація економичного житя приготовила ґрунт для орґанізації теріторіяльно-клясової, то розвалюючи племінні форми соціяльне житє переходить в стадію клясової держави, яка являєть ся наступною формою соціяльного процесу у так званих історичних народів і має право вважатись дальшого формою соціяльного поступу, оскільки успішнійше акумулює більші запаси соціяльної й культурної енерґії. Коли ж такого ґрунту не витворить ся, племінне житє слабне і заникає, не переходячи в вищі форми соціяльного обєднання, або вироджуєть ся в форми не прогресивні.

Нормою успішного соціяльного розвою таким чином являєть ся паралельний розвій діференціяції і наростання елементів внутрішньої консолідації, або інтеґрації, як її називають за Спенсером, котрий в своїй „Системі синтетичної фільософії“ дав сю формулу розвою („еволюції“) як загального космичного закону, однакового для фізики, біольоґії й соціольоґії (вище, с. 20). Еволюція по сій формулі виявляєть ся в отсих процесах, які розвивають ся паралельно, в такому порядку: а) концентрація (або інтеґрація), б) діференціація, в) поступ в процесі формальнім (набираннє формами житя більшої виразистости і прецізії: те що називають природничим терміном — кристалізація). Як бачимо, ся формула досить оправдуєть ся на процесі племінного розвою.

Тільки треба підчеркнути, що умовою успішного розвою соціяльного житя і самозаховання соціяльних орґанізмів — народів, націй, являєть ся наростаннє в даній, черговій соціяльній формі, в її діференціації, позитивного змісту форми наступної, їй антаґонистичної. Паралельно з тим як дана форма доходить свого повного розвитку і кристалізації, підростає зародок її наслідника, який з моментом як переживаєть ся вона, має прийти на чергу. Так в рамах племени з його колективист-

ськими, альтруістськими, комуністичними прикметами виростає індівідуалістично-клясовий устрий, заснований на найтяжшім потоптанню людськости: невільництві або кастовости. В античних невільницьких державах наростають задатки християнсько-феодального ладу, в феодальнім ладі зародки буржуазного устрою, капіталістично-буржуазний лад годує „свого гробокопателя“ — пролетаріят. Реакція против неґативних прикмет чергового пануючого ладу льоґично приводить до витворення його соціяльної антітези і плекає зародки нового, глибоко відмінного, антаґонистичного ладу, підчас коли пануючий лад ще тільки доходить останніх форм свого розвитку, в паралельних процесах своєї діференціації, консолідації і крісталізації.

Ся ідея соціяльної діференціації слабо уявляла ся старій „політиці“. Вона представляла собі соціяльний процес скорше як неустанне зложенне, в тих чи иньших формах: перехід від примітивної анархії до суспільного пожитя дорогою умови (як представляли собі софісти), або дорогою розросту патріархального роду: розростання сімї в рід, в село і складання родів або осель в племя (Аристотель і старші, та й новійші політики, аж до Конта включно).

Новійша, бахофенсько-морґанівська соціольоґія, прийнявши принціп діференціяції як основну прикмету соціяльного процесу, основним актом діференціяції племінної фази соціяльного житя уявляла собі відокремленне парної, моноґамичної родини, як підставу дальшої індівідуалістично-клясової орґанізації суспільства: в рамках племени орґанізують ся роди, з родів відокремлюєть ся парна матріярхальна, потім моноґамична патріярхальна сімя, яка стає основною клітиною нового приватно-правного індівідуалістичного ладу, підставою клясової теріторіяльної держави.

Нам тепер ся теорія здаєть ся нестійною, раз ми знаємо, що парна родина, більше або міцно скристалізована, під властю батька, істнувала по всякій очевидности ще пред формуваннєм племени, може більше ніж яка небудь иньша форма сексуального пожитя. Але і там де така парна, моноґамична сімя тільки в племінній фазі відкремлювала ся з сексуального пожитя стадного, колективного, — і там після всього вище сказаного ми теж не можемо надавати сьому фактови такого рішаючого значіння в соціяльнім розвитку. Він являєть ся показчиком певних економичних і соціяльних змін, до котрих достроюєть ся сексуальне і родинне жите, — не перво-причиною, а наслідком, і то одним з богатьох наслідків отсих економичних і соціяльних змін.

Перехід від матріярхального ладу до патріярхального, з котрим звязувалось такі кардінальні зміни в соціяльнім ладу дослідниками, популяризаторами і публицистами бахофенсько-морґанівського напряму —

мовляв се означало кінець комуністичного ладу, перевагу приватної власности над колективною, і т. д. *), — теж в дійсности не мав такого важного значіння сам по собі.

Се правда, що перехід від рахунку по матери до рахунку по батьку викликав часами замішаннє в установах родинних і родових — плутанину, яку приходилось залагоджувати дуже складними постановами, і се причинялось до упадку родово-племінного ладу, і переваги над ним принціпу теріторіяльного (сусідського), вокремлення родини і т. д. Перехід жінки до роду чоловіка погіршав часами її становище. Але се були зміни все таки більш поверховні і формальні — показчики глибших змін в економичних і соціяльних відносинах. Сам собою патріярхат і матріярхат дуже часто був чисто формальною ріжницею в орґанізації роду — ріжницею в рахунку по батьку чи матери, нічого більше, і ми нераз бачимо, що в родовім устрою цілком однакового родово-племінного типу роди материнські й батьківські істнують поруч себе майже зовсім не відріжняючись своєю економичною або соціяльною структурою, і навіть становище батька в родині: його фактична власть над жінкою і дітьми, не ріжнить ся при тій чи иньшій формі. **) Бахофенський романтизм, що противставляв щасливе родинне житє матріярхальної доби брутальній власти чоловіка в добі патріярхальній ***),

*) Таке можна напр. прочитати в статейці Ото Ріле про первісний комунізм, передруковану недавно в комуністичній українській пресі. „До найвищого розквіту дійшло гуртове співжитє в добі материнського права. Дитя не було власністю матери, що його породила, тільки родинного гурту, себто всіх хто мали ту саму праматір. Воно звалось іменем того гурту, носило його відзнаки і його стрій і стояло під його захистом; в його середовищі діставало в спадщині — тільки по матери — матеріяльні добри, титули і гідности; святкувало свята сього гурту, брало участь в його релігійних обрядах, почитувало його мерців, а як воно померло, гурт оплакував його. З долею кожної одиниці зрослась доля загалу, в кожному індівідуумі жила комуна. Спільне житє і спільна праця зміцняли почутя солідарности, племінну вірність і готовість до посвяти як моральні чесноти. Поява приватної власности, що зосередкувала ся в руках мущини, підкопала значіннє первісної комуни і спричинила її розпад. Засоби праці розвинулись так високо, що поодинокий мущина, зданий на власні тільки сили, був в стані заснувати собі осібну домівлю і осібну родину й її виживити. Так розірвано обруч, що споював родинний (родовий, очевидно) звязок. Індівідуалізм мущини, збуджений до житя і підсичуваний богацтвом, знайшов у родині круг свого володіння“, і т. д. (Н. Доба ч. 52.)

**) Образ паралельного істнування материного і батьківського роду у тих самих племен Зах. Африки дали напр. недавні праці Ле-Герісе і Томаса. Колер на підставі нових матеріялів вказав незвичайно легкі переходи між одною і другою системою (Zeitschrift für vergl. Rechtswissen. XVII).

***) Див. вище с. 45.

давно опрокинений докладнійшими розслідами в сфері примітивної культури.

Сформуваннє ширшої сімї як окремої господарської одиниці, з правом власности на землю і всякого роду природні засоби було одним з факторів розкладу родово-племінного житя, і ми ще стрінемо ся з сею її ролею. Але, повторяю, се було вислідом економичних і соціяльних змін, які переходили в житю племени, і сама еволюція форм сімї мала в сім процесі другорядну ролю. Поки міцно стояв родово-племінний колєктивизм, не грало особливої ролі, чи сімя була орґанізована по материному чи по батьківському рахунку, чи вона більш або меньш пуританська в своїй сексуальній морали. В певних моментах ми бачимо напр., що материна сімя являєть ся огнищем окремішности і індівідуалізму, тим часом як батько весь належить громаді, (у племен з сильно розвиненими мужеськими орґанізаціями); в иньших умовах могло бути навпаки. Розвій і упадок колєктивизму і взагалі соціяльний процес ішов не з сімї, і навіть не стільки через сімю, як попри неї і поза нею, а навіть часом і против неї.

Вище (с. 53) були наведені помічення біольоґів і соціольоґів в сфері зоольоґичній і соціяльній, що твердо орґанізована парна (та й поліґамична теж) сімя не стільки являєть ся фактором соціяльного обєднання, скільки затримує і нейтралізує громадські інстинкти, так що елєментом племени „являєть ся не сімя, а одиниця“, і гуртованнє одиниці по спільности інтересів, а не по сексуальному інстинкту служить тою підставою соціяльної діференціяції, яка в результаті приносить вище обєднаннє, інтеґрацію племени. Характеристики відокремленого примітивного житя потверджують сі спостереження. Ми бачили, що у сих найбільш законсервованих примітивних народів пара і сімя мають тенденцію відокремлювати ся, сепарувати ся в такім своїм ізольованім житю. Чоловік пильнує своєї жінки і з заздрости стараєть ся яко мога меньше давати їй нагоду стрічати ся з иньшими чоловіками; так само пильнує свого ловецько-збирацького ревіру, свого логова чи печери, де її має.*)

Се все тенденції не користні з становища соціяльної природи людини, і там де тільки обставини, чи нужда починає зводити людей в купу і видобувати, обгострювати в них соціяльний інстинкт, — там сей і н с т и н к т починає тверду, систематичну, многообразну боротьбу з замкненістю й відокремленістю родини та противставляє їй ріжні орґанізації симпатії й подобенства. Тим часом як сімя біольоґичним звязком звязує противенства — мужеське й жіноче, всі контрасти поколінь і всі звязані з ними ріжниці в потягах, потребах і завданнях,

*) Про індівідуалістичні потяги примітивної людини інтересні помічення у Біхера, Entstehung der Volkswirtschaft, укр. пер. с. 27 і дд.

від немовлять до вижитих старців обєднує і нейтралізує в родинній клітинці, — соціяльний інстинкт починає ґуртувати їх по однородности сих потягів, потреб і здібностей в катеґорії, верстви і ґрупи, які можуть знайти між собою більше спільного для складання, громадження своєї енерґії і своїх здібностей, більше ґрунту для тіснійшого обєднання і витворення орґанізаційних звязків. Він обмежує таким чином родину, розкладає її, відбирає від неї що тільки можна для громадського пожитя — власне в більш соціяльній, меньш опанованій біольоґічним житєм мужеській половині. Соціалізує її яко мога — і справді в таких мужеських обєднаннях доводить до незвичайного напруження. (Жіночі орґанізації, як було зазначено, хоч ідуть часом слідами мужеських, не доходять одначе ніколи такого впливу і значіння, наслідком більшої власти над жінкою біольоґічного житя, біольоґічних потреб суспільности, і тільки новійша культура, взявши що могла від сексуальної спеціялізації і діференціяції мужеської й жіночої половини, систематично стараєть ся підтягнути жіночу половину і довести до рівеня духового і соціяльного розвитку, осягненного половиною чоловічою, і саме жіноцтво починає свідомо йти в сім напрямі).

Отсе відокремленнє мужеського елєменту і орґанізація його в спеціяльно-мужеські ґрупи і спілки переходить в найріжнійших сферах житя племени: в орґанізації праці, реліґійнім і культурним рітуалі, в тісно-звязаних з тим і з другим — з працею і культом, мужеських хорах, танцях, процесіях і церемоніях, всякого роду мужеських орґанізаціях і товариствах, явних і тайних, в урядженню окремих домів для чоловіків — які таким чином сепарують ся часом від родинного житя майже зовсім, і воно переходить вповні в завідуваннє жінок.

Доходить часом до того, що наслідком тих всіх глубоких змін, які з тим переходять в орґанізації племени і ґруп, що в нім виникають, чоловіки і жінки уже й говорять на ріжніх мовах, являють ся представниками двох ріжних, навіть ворожих таборів.

В найріжнійших сферах житя в звязку з сим творять ся глибокі переміни, завязують ся початки многоважних в дальшім соціяльнім житю інститутів. Трудно навіть охопити безконечну сіть тих ниток, які протягають ся від сього нового принципу сепарації і орґанізації в тіснійших солідарних ґрупах, або з ним перемішують ся. Соціольоґія, котра тільки недавно стала усвідомлювати собі його вагу та визволяти ся з-під впливу старих, односторонніх теорій, що виводили соціяльне житє з родинної клітини, — допервa що починає в них розбиратись. І в нашім викладі можемо спинитись тільки на деяких моментах, особливо характеристичних і важних в розвою соціяльного прецесу, не ставлячи зовсім

завдання прослідити многообразні наслідки і впливи сеї сепарації й інтеґрації мужеського елементу.

До нашої теми не належить ширше спинятись над розвоєм культури, мови, мистецтва. Тому ми тільки побіжно нагадаємо зачеплене вже поміченнє про важне соціяльне значіннє таких примітивних форм мистецтва, як пісня при роботі — звичайно хорова, чи рефренова: соліст рецитує вірш, і хор повторює його весь, або тільки постійний рефрен, — подібні ж хори вокальні та музичні при ріжного рода громадських оказіях — релігійних, военних чи так би сказати цівільних, і танець, якому пісня при сих оказіях найчастійше супроводить. І от характеристично знов таки, що найранійші форми танцю і хору не мішані, і не жіночі, або підлітків, але танець і хори чоловіків, найбільш активної частини племени чи скупини. Його завданнє таке саме як і робочого хору — підняти рітмом енерґію, активність, не тільки збільшити її простим складаннєм індівідуальних сил, але й піднести почутєм своєї сили і солідарности інтензивність сеї енерґії. Всякий знає вплив рітму хору, музики в марші. Такий же вплив має одвіку пісня, що супроводить роботі людини, жінки і чоловіка, індівідуальній і колективній: рітм являєть ся одвічним товаришем праці, який улекшує, уприємнює й орґанізує її.*) Як тілька появляєть ся колективна праця чоловіків, так особливо вона, ся чоловіча праця, в широкім розумінню слова, використовує сю дійсно чудодійну силу, яку на людину, і взагалі на всяку живину має рітм — рітмовий рух, рітмовий гук, рітмове слово.

Справедливо вказано паралелі між примітивним людським хором і масовим гуком і галасом, який роблять ріжні звірята, очевидно на те, щоб сим масовим голосом дати настрій свому табунови — почути свою солідарність і спільність (ґрупове стрекотіннє птахів вечерами, рев мавпячого стада, і т. ин.)**) Сей спосіб піднесення настрою, автосуґґестії, який веде свій початок ще з чисто зоольоґичного житя, у людини, навіть примітивної степенуеть ся дальше такими засобами як примітивна музика, дуже груба, властиво рітмичне стуканнє на початку,ударяннє в такт***), і рітмичний рух, танець або хоровод. Фізіольоґичний і псіхичний вплив, який має сей сильний рітмичний рух на людину — підіймаючи її самопочуте, радість житя, енерґію до екстаза, до самозабутя, безсумніву відограв важну ролю в тім, що танець набрав великого маґичного, культового, релііґійного значіння у примітивної людини. Вона се

*) Се значіннє рітму освітлено особливо в цитованій праці: Karl Bücher, Arbeit und Rhytmus, 1896. Тепер є вже пяте виданнє сеї праці (1919).

**) Див. вище с. 65.

***) Ми бачили звістки про сю практику у чоловікоподібних — с. 58.

дійсно почувала, що в сім рітмичнім руху лежить джерело якоїсь незрозумілої, таємничої сили, — і сподівалась, що ся сила впливає не тільки субєктивно, на неї саму, але і обєктивно, на доохрестний світ, його явища й иньші тварини: викликає й підносить в них також енерґію й активність, множить, ширить і приводить їх.

Але се веде нас до розвою маґичних і релігійних вірувань і культових церемоній, в котру нам зараз нема чого заглублюватись. Зазначимо тільки соціяльно-орґанізаційну сторону сих фактів, і спеціяльно — їх значіннє в процесі сепарації й орґанізації найбільш активного мужеського елементу скупини-племени.

Сей хор чоловіків, що справляє свій маґичний чи якийсь иньший танець або відправляє якусь иньшу церемонію, — він являєть ся в можливости — військовою фалянгою, що під гук якогось войовничого маршу виступить на ворога (воєнні танці дійсно практикують ся як прелюдія, як підготовка до якоїсь воєнної екскурсії — у американських Індіян се форма вербунку охотників до походу, спосіб піднесення їх воєвничого пориву, в котрім вони й пускають ся в похід).

Се завязок релігійних корпорацій, які являють ся законодавцями певних релігійних і соціяльних практик та їх сторожами. Се початок потайних товариств і орґанізацій, які виносять засуди на переступців громадських і релігійних установ і являють ся прототипами державних трібуналів.

З сими перетвореннями орґанізованої мужеської половини племени ми ще будемо стрічати ся. Свій повний вираз на зверх вона знаходить в істнуванню окремих громадських будинків (куренів) для чоловіків у ріжних народів, в ріжних краях світу. Але се вже завершеннє сього сепараційного процесу, якого ми записуємо що йно перші стадії, як початки сеї сепарації і орґанізації мужеської людности.

Вона властиво мусить починати ся з найбільш активного її елементу — „середовіків“ в повнім розцвіті сил і енерґії. Але звичайно ми її стрічаємо вже в складнійшій системі „поколінних верств“, Altersklassen, як її звуть німецькі етнольоґи — в виді орґанізації кількох верств мужеської людности, котрим часом відповідають такі ж верстви жіночі. Тим не меньше досить ясно можна намацати се розгалуженнє складнійшої системи з початкової основної і єдиної мужеської половини скупини-племени.

Я подам кілька прикладів для ілюстрації. Пічну від системи „поколінних верств“, що вважаєть ся найбільш виробленою: воєвничих семітів східньої Африки — Масаїв (від котрих перейняли її також і ріжні сусідні неґрські племена).*) Війна і войовничість взагалі най-

*) Після давнійших звідомлень Крапфа (1858) і фон-дер-Декена (1869), Томсона (1885) і Баумана (1894), зведених в праці Шурца, особливо ґрунтовні

більше впливає на розвій сих мужеських ґруп, піддержує протягом довгих віків мужеську сепарацію, або творить на ново, — як се показує стара Спарта, з одного боку, і наше козацтво — з другого.

У Масаїв — звісного своїм забіяцтвом і розбоєм кочовничого, скотарського народу, досить свіжо заховала ся родово-племінна орґанізація (чотири роди, поділені на дві кляси), хоч поруч неї є вже й територіяльний поділ, виробилась індівідуальна, многоженна родина з патріархальною властю чоловіка; єсть і доволі вироблена єрархія власти. Але основою орґанізації служать поколінні мужеські верстви, пристособлені для інтересів війни і розбою.

Хлопці-підлітки зістають ся при матери, помагаючи в скотарстві, до того часу, коли вони зможуть віддати ся военному ділу. Між 12—16 роками, відповідно своїй фізичній силі і маєтковим засобам — можливости дати свого бика на всенародній пир, хлопці церемоніяльно обрізують ся і вигоївши ся по тім, дістають зброю й переходять в катеґорію новиків чи рекрутів (el barnot). Тут яких два роки вправляють ся в уживанню зброї і в военних маневрах і беруть потім участь також і военних (грабівничих) походах на сусідні племена. Мешкають ще в батьківських садибах і не вважають ся справжними вояками — поки не дістануть від найвищого старшини (el oiboni) признання в военній ранзі (el moran). Се виявляєть ся в тім, що вони, на своє прошенне, дістають спеціяльне імя для своєї поколінної орґанізації (el boror), яка обіймає всіх молодиків обрізаних в однім періоді — в чотирьох або пяти роках. Добирають після сього фарби для щитів своєї орґанізації, і згодом добивають ся від вояків признання своєї рівноправности: права носити кольори повноправних вояків і поставити собі окремий вояцький двір. В такім дворі вони живуть звичайно до 28—30 літ, з своїми матерями, які ведуть їх господарство, і з своїми дівчатами, з котрими кохають

праці про Масаїв звились в 1900-х рр. Се анґлійська праця A. C. Nollis, The Massai, their language and folklore (Oxford, Clarendon, 1904, до неї пізнійший додаток: A note on the Masai system of relationship, J. A. I. 1910), і німецька: M. Merker, Die Masai. Ethnographische Monographie eines ostafrikanischen Volkes (Berlin, Reimer, 1904, доповнене, посмертне видане 1910). Але при всій солідности обох праць от що писав рецензент М. Мос в L'Année Sociologique, IX — і сі слова ще часто приходить ся повторяти навіть про найновійшу етнольоґічну літературу: „Мало що може так бентежити в етноґрафичній критиці, як поява, майже одночасна, сих двох, таких ріжних книг, про той сам нарід. Можна б подумати, що ми вернулись до давніх часів, коли етноґрафія ще не була наукою. Два обсерватори, однаково щирі, дають нам цілком відмінні образи тих самих фактів,“ і т. д. Відомости про соціяльний устрій походять від Меркера, до них цінні замітки Дюркгема в тімже річнику L'Année Soc. Про впливи орґанізації Масаїв на сусідні неґрські племена тамже XII с. 396—7.

ся до свого ожененя, та віддають ся воєнній справі. За сей час наростає нова поколінна верства, яка починає добивати ся свого вояцького права, і коли нарешті вона змусить старше поколіннє признати се право, се приймаєть ся сим старшим поколіннєм за знак, що треба дати місце молодшим, а собі залишити порубоцтво й перейти до господарського стану: оженити ся й звернути ся до свого хазяйства. Сини богатих батьків роблять се скорше, бо мають чим заплатити викуп за жінку, та й батьки часом настають на них, щоб вертались до хазяйства; незаможні зістають ся на вояцькій нозі довше, щоб збити в походах на сусідів викуп і якесь стадо на господарство. Кождий бере на женячку дозвіл від голови воєнного двору і від місцевого старшини, справляє прощальний пир воякам, місцевим і сусіднім, і оженившись або зараз же кидає вояцький двір, або — коли ще чує в собі охоту до війни, живе далі з жінкою воєннім дворі — звичайно поки не переженять ся всі товариші. Тоді стають вони el moruo, старі; лишають одежу і зачіс вояка і переходять в цівільний стан.

Обрізання відбувають ся не що року, а серіями: чотири-пять літ приблизно раз що року обрізують ся підлітки, після того як найвищий старшина (ol oiboni) оповістить сю серію обрізань. Обрізані в однім сезоні творять верству однорічників; всі верстви однорічників, обрізані в одній серії, чи періоді, творять одну поколінну орґанізацію (ol boror). Після кождої такої серії йде павза в кілька літ, 4—5, коли обрізань не відбувають: наростає молодь для нової серії, і замість пирів при обрізанню справляють ся всенародні пири для будучого покоління. Таким чином мужеська людність племени розбиваєть ся на поколінні ґрупи, з інтервалами в 4-5 літ. Вихованнє її солідарности починаєть ся вже з тих пирів для хлопців, продовжуєть ся на спільних трапезах після обрізання, де хлопці-товариші по обрізанню проводять приблизно місяць на гулянці в лісі. При сім поділяють ся вони на невеличкі товариства, в 5—6 душ, ставлять собі або провізоричний спільний двір або маленькі шалаші з гіляча, бавлять ся в щоденних пирах і балачках, наелектризовуючи себе ріжними воєвничними оповіданнями, роспалюючи в собі воєнний дух і спеціально підіймають свій настрій наркотиками.

Далі се продовжуєть ся в спільних вправах і походах і в спільнім житю в воєннім дворі — в товариських пирах, які справляють отсі малі товариства в 5—6 душ, з своїми дівчатами й родичами або гостями, в танцях і иньших забавах, в котрих проходить мирний час. Поколінна верства, яка мешкає в спільнім дворі, творить воєнний відділ, яких 50—100 вояків, що й виступає в поході й війні як військова одиниця, поділена на невеличкі поменьші товариства. Товариські прикмети, які

виховують ся сим спільним пожитем — се витріваліcть, сміливість, воєвничість, оборотність, далі щедрість в майні і брак еґоїзму в сексуальних відносинах. Хлопець, котрий в болізній операції обрізання не здержав ся від криків болю, безчестить не тільки себе, але й свого батька — він виключаєть ся від пиру, що справляєть ся при сій нагоді. Вояки, які визначають ся своєю щедрістю й не жалують для товаришів свого майна, користують ся певним привілеґіованим становищем нарівні з особливо сміливими вояками. Свобідні відносини неженатих з дівчатами в воєннім дворі переносять ся потім і на пізнійше, пошлюбне житє: злим тоном вважаєть ся не поділити ся жінкою з товаришом по орґанізації, коли той собі її бажає, і т. д.

Вояки, які скінчили свою військову каріеру, поженили ся й перейшли на господарство, не перестають творити певну поколінну орґанізацію. Сі орґанізації тільки звязують ся по парі: дві послідовні boror, котрі вже вийшли з парубоцького стану, становлять старшу верству, ol adji, яка знов дістає від найвищого старшини нове імя, і при сій оказії уряджує свій пир, де проголошуєть ся се імя. Ся старша верства стає правлящою в місцевости — оден з її членів стає старшиною, ol aunoni, котрому підлягає вся людність; але він не вибираєть ся, а призначаєть ся головним старшиною.

По анальоґії з чоловіками жінки також поділяють ся, або краще сказавши — розріжнюють ся по поколінним верствам. Дівчата обрізують ся також і виходячи заміж переходять в верству господинь. Але ніяких спеціяльних орґанізацій вони не мають, і сей поділ являєть ся тільки бліднм відблиском чоловічих орґанізацій без реального значіння, тим часом як мужеські орґанізації, навпаки, становлять властиву основу житя.

Ся масайська орґанізація інтересна тим, що тут досить виразно виступають основні її прикмети. Первісна мета — обєднати всю мужеську людність, не затемнена і не заплутана пізнійшими новинами: нема тих тяжких проб, які подекуди полишають поза орґанізацією певну частину молодіжи, що не може перетерпіти сих мук; нема тих богатих вкладів для вступу в мужеську корпорацію, які у деяких племен перетворюють її в певного рода клюб, приступний тільки для заможних членів племени. Обрізаннє як знак мужеської дозрілости і женячка як перехід до родинного житя творять натуральні, автоматичні межі для парубоцтва. Сю парубоцьку верству, свідомо чи не свідомо, всякі постанови пильнують затримати можливо довго при воєннім ділі. Женячка відсуваєть ся як найдальше, дозвіл свобідного пожитя для парубків і дівчат дає можність відкладати її як довше. Дівчата мають по кільки товаришів, які не показують ніякої заздрости оден до одного. Дітей

в сім дошлюбнім пожитю не повинно бути, на се практикують ся ріжні способи. Але розвій скотарського господарства, його інтереси не дають можности віддавати воєнному занятю весь вік і всі сили і кладуть початки певній спеціалізації між господарським і воєнним (грабіжницьким) занятєм — таку спеціялізацію яку в виразнійших формах побачимо у деяких американських Індіян.

Взірцем ще більшої, до крайніх меж доведеної воєнної експльоатації мужеської людности бачимо в устрою африканських Зулю, одного з найбільш войовничих народів, у котрого всі інтереси підпорядковані воєнним завданням. Нарід сей вже має примусову монархичну владу, яка могла ще більше обгострити той стихійний процес, який виступає в племінному устрою Масаїв. Мужеська людність, як і у Масаїв, поділяєть ся на катеґорії хлопців, молодих вояків і старих вояків. Молоді вояки живуть в воєнних таборах і не можуть женитись — живуть з дівчатами, а прижиті діти вбивають ся. Старі вояки можуть женитись і жити на своїм хозяйстві, але не инакше, як за спеціяльним дозволом голови держави. Все зроблене для того, щоб родинне житє звести до як меньших розмірів; дітей буває мало, і ряди молоди поповнюють ся дітьми забраними від переможених племен. Тутешня практика наближаєть ся таким чином до старої практики неґрів Джаґа і деяких иньших племен (напр. острова С.-Крістоваль, в ґрупі Соломонових), що зовсім не виховували власних дітей, а купували собі або забирали силоміць підлітків від иньших племен.

У австралійських племен, навпаки, інтереси війни, очевидно, вже від давна не підтримували сеї поколінної орґанізації, і тут соціяльна еволюція використала їх більше в інтересах орґанізації подружа і родинного житя. Поколінна орґанізація рівномірно поділяє на поколінні ґрупи однаково чоловіків і жінок, і сі поколінні поділи управильнюють подружні відносини — про сю реґуляцію будемо говорити низше. З огляду, що тут нема інтересу затримувати молодіж так би сказати — на службі в воєннім ремеслі, — то ріжні мучительні церемонії, які означують мужеську дозрілість і повноправність хлопця, заразом дають йому право й на женячку. Парубоцька ґрупа таким чином заникає. Натомість розвиваєть ся катеґорія старих дідів, наслідком того поважного становища, яке собі здобули старці в австралійських племенах. (Становище старих взагалі дуже ріжнить ся у ріжних примітивних народів: у одних вони здобувають впливове і почесне становище, у иньших мусять гинути, як безужиточні члени скупини-племени, щоб не бути йому тягарем — див. низше, с. 21).

Кінець кінцем дорослий мужеський елемент племени орґанізує ся тут в цілий ряд ґруп — єрархичну драбину ріжних степенів, котрі

чоловіки переходять, з низшого до висшого, за порядком під умовою виконання ріжних умов і церемоній, і набувають за те ріжні права і обовязки. Се вже початок суспільної єрархії, в повнім значінню слова, і члени вищих кляс у власних інтересах пильнують не розширяти занадто свого кругу, щоб не ділити ся своїми соціяльними привілеґіями з більшим числом спільників.

Ще більше розвинені форми таких суспільних ранґ, витворених з поколінних орґанізацій, дає Мелянезія. Вся суспільність сортуєть ся по щаблям такої соціяльної драбини, котрі переходить ся найчастійше за помічю оплат або публичних пирів — себто поїдання гуртом жертвенної худоби (свиней напр. — так як у Масаїв поїдаєть ся бик). Достатні родичі старають ся завчасу вивести своїх підлітків на сю драбину, справляючи за них перший пир, який уводить хлопця в першу ранґу сеї орґанізації (робить се напр. вуйко, материн брат, там де родина рахуєть ся по матери). Дальші степени мусить такий неофіт здобувати вже своїм коштом і заходом. Низші степени беруть ся доволі легко можна їх навіть переступати нараз і по дві, по три. Натомість вищі дають ся далеко тяжше, розділюють ся на кілька під-степенів, які вимагають спеціяльних оплат чи урядження всенародніх свят і забав та згоди інтересованих корпорацій на допущеннє нового члена. Члени племени, котрі не спромоглись війти навіть на найнизший щабель сеї ранґової драбини, вважають людьми нічого не вартими, засудженими на підле становище в сім віку і в будущім. Натомість посвячені в вищі степени творять аристократичну, чи навіть оліґархичну верству в своїм племени, користують ся ріжними почесними відзнаками і вважають ся людьми, на яких спочиває божеська сила (mana), яка ґарантує їм успіхи й сили в сім жию і блаженне посмертне пробуваннє. В племенах з слабою политичною орґанізацією такі ранґові орґанізації, оперті на прінціпі перед усім цензовім — богацтві і звязаній з ним щедрости, являли ся суроґатом влади: ранґи підпорядковують ся одна одній і творять таку соціяльну піраміду, яка при всій своїй примітивности досить нагадує своїми орґанізаційними методами блискучу римську республику часів її розцвіту. (Кодрінґтон).

В північно-американських племенах, невважаючи на сильний розвиток войовничости і ловецьких зайнять, сепарація мужеського елементу та її орґанізація також переважно ослабла і виродила ся. Найбільше на се, очевидно, вплинув сильний розвиток родової, тотемної орґанізації. У деяких племен зісталась орґанізація мужеської людности в одній, частійше в кількох поколінних ґрупах, але вона не обіймає всеї людности племени, і не має характера обовязковости: сюди входять тільки ті, які хочуть

віддаватись военному зайнятю. Характеристично, що в сей поділ на ґрупи входять тут часом і підлітки, з 8—10 років, які потім переходять все до вищих кляс — не просто з літами, чи ожененнем, автоматично, а також як і у Австралійців під певними умовами, за подвиги — або за вкладки. Катеґорія старих, уже не активних вояків, а свого роду сенаторів-радників, і тут також часто вінчає сю ґрупову орґанізацію, як найвища і найбільш поважана кляса. Трапляють ся паралельні орґанізації, так що оден і той сам вояк може заразом належати до кількох корпорацій — се виразний перехід таких орґанізацій до товариств або клюбів, в котрі особливо типово вилилась чоловіча орґанізація на островах Австралії.

Характеристичною особливістю американських орґанізацій являеть ся також і се що сі мужеські, військові орґанізації носять також ріжні назви звірячі: очевидний вплив тотемної орґанізації, що серед американських Індіан особливо сильно й широко перейняла жите племени.*)

Для взірця спинимось на орґанізація племени Омага, з місурійської ґрупи, котре кілька разів була докладно простудіоване протягом останнього півстоліття *). Племя було хліборобським головно, як і сусідні племена. Потім, коли розвелись в Америцї коні (від Европейців), головним промислом племени стало кінне полюваннє на бізонів, звісне вже нам (с. 98). Хліборобство відійшло на другий плян, переходи бізонів змушували племя кочувати слідами їх Ловецтво оживило поколінну орґанізацію, з її характеристичними прикметами: посвященнем підлітків і под., поставило военного бога-громовика в центрі релігійного світогляду і культу, відсунувши на другий плян тотемних боґів; його таємнича сила вважаеть ся джерелом всякого успіху, таланту, розуму -- від неї залежить соціяльна карієра членів племени. Військова верства розділилась на сім ерархичних степенів, котрі переходять ся за порядком в міру того як увільняеть ся вакансія, але не на підставі жертв чи гостин, а певних визначних вчинків і заслуг. Пройшовши їх, заслужені члени вступають в катеґорію начальників, також поділених на кілька катеґорій, з котрих вибераеть ся найвища колеґія, рада семи, яка стано-

*) Відомости про поколінні американські орґанізації зібрані у Шурца, с. 151 і дд.

*) В 1880-х рр. ґрунтовну студію опублікував про се племя O. Dorsey, користуючись при тім інформаціями природженного Омага, члена їх найвищої ради Й. La Flesche. Після того американське Етнольоґічне бюро доручило панні A. C. Fletcher продвжувати студії сього племени, і вона за помічю сина згаданого Йосифа La Flesche, Френсіса, старалась можливо поглубити і доповнити попередні спостереження. В 1905 р. подала вона обширний доклад, результат 25-літніх студій, виданий бюром в 1911 р.

вить найвищу владу племени. Поруч сеї чисто военної єрархії істнують корпорації які мають завдання суспільного виховання, заховання релігійних і національних традицій, памяти великих діл предків, і тайні товариства маґічно-чародійні. Спільний культ і глубоко закорінені пантеістичні ідеї обєднують все се в однім цілости — сю орґанізацію військову, родово-племінний лад, тотемні культи і культ военного бога — громовика.

Тотем і тотемізм; обичай і мораль. Перейдемо тепер власне до сеї тотемної орґанізації та її значіння в формованню родово-племінного укладу.

Сей термін „тотем“ пішов в широкий оборот для означення певної орґанізаційної форми в соціяльнім розвою людства сорозмірно недавно, хоч зробив його звісним оден з дослідників, Льонґ, ще при кінці XVIII в.*) Взято його від індіянського племени Оджібуа (в анґлійській вимові — Чіпевеі): се слово у них значить ґрупу, скупину, обєднану певним іменем, чи знаком, і се звичайно буває якийсь звірь, або взагалі живина, імя котрої носить ся скупина, або по нашій термінольоґії — певний р і д, що входить в склад племени. Так отсе племя Оджібуа (Ojibway) одно з альґонкінських племен, мало в собі 23 такі „тотеми“: вовка, медвідя, два тотеми родів бобрових, три тотеми ріжного роду черепах, оленя, кулика, журавля, сокола, орла, нирка, два тотеми качок, змії, акули, куни, чаплі, бичачої голови, корони, осетра і щуки. В деяких иньших сторонах, напр. в Полуд. Америці і в Австралії тотемом бувають також і рослини і небесні знаки і ріжні предмети людського обиходу, і нарешті прості фетіші — напр. камінь, дерево. Але все таки найбільш поширеною і характеристичною прикметою сеї орґанізації зістаєть ся тотемний звір: він широко росповсюднений майже у всіх частях світу і очевидно був першою тотемною формою.

Так само з ріжних катеґорій тотему найбільш характеристичною її основною являєть ся тотем родовий. Тотеми племінні, тотеми сексуальні — чоловіків або жінок, нарешті тотеми індівідуальні — певного осібняка чи сімї, котрі стрічають ся також, се форми упадочні, які виникають на розкладі тотемної орґанізації родової.

---

*) Voyages and Travels of an Indian interpretor, Льондон, 1791, ст. 86. Льонґ (J. Long) писав се слово totam. В літературі прийнялась форма totem. Клясичне поясненне сього слова належить місцевому (канадійському) абату Thavenet, що корень ote в сім слові означає знак, але слово значить сімю або племя. Див. у Фразера, Totemism. Підставові праці про тотемізм Морґана, Келера, Вундта (особливо IV т. Völkerpsychologie i Elemente d. Völkerpsychologie), Фразера, Лянґа, Дюркгема в показчику літератури.

Після того, як досліди Морґана звернули особливу увагу на родовий устрій північно-американських племен, тотем і „тотемізм“ — комплекс явищ звязаних з тотемним родом, його устроєм і відносинами, дуже пильно обслідувались з ріжних поглядів і термін сей став уживати ся в дуже широкім значінню. Його стали класти не тільки для означення вірувань і звичаїв звязаних безпосередно з тотемом, але і для означення культово-родового звязку, взагалі родово-племінного устрою, і навіть всеї сеї стадії племінного, „перед-державного“, або „перед-політичного житя.*) Се трохи перебільшено. Хоч ідея тотему дійсно наложила свого відбитку дуже ріжносторонно на родові відносини, все таки поняте родового устрою і тим більше укладу племінного далеко ширше, ніж круг понять так чи инакше звязаних з тотемом, і ми бачимо часом родово-племінні відносини дуже сильні та живучі й там, де нема ніякого культу тотему, чи тому, що він пережив ся, чи взагалі не грав особливої ролі (як у індоевропейських і семітських народів).

Дві основні ідеї лежать в тотемізмі. Одна — се культ тотему, друга — спільне походженнє від тотема. Отже з одної сторони маємо тут початок культового звязку певної скупини, яка наслідком сього перетворюєть ся не тільки в культовий союз, а взагалі в соціяльну орґанізовану ґрупу (з культів родів виникають ширші культові звязки, які обхоплюють ціле племя, чи певну його частину і потім стають підставою державної реліґії, суспільної моралі і т. д.). З другого — знаходить тут свого опорну точку і певну конкретизацію ідея спільного походження, брацтва по крови сеї культової скупини (котра й дістає в пізнійшій терімнольоґії се характеристичне імя gens, рід — люде з одного роду, одних батьків, чи одної матери). Опора дуже груба, дуже матеріялізована, але в своїй дальшій еволюції дуже важна. В сім лежить вага тотемних представлень в історії соціяльного розвою людства, і то власне в сій стадії: розвою скупин в племя і діференціяції племени в родовій орґанізації.

Росповсюднена тотемна ідея дуже широко, можна сказати універсально. Не кажучи про ті краї, де тотемно-родова орґанізація виступає ще й тепер свіжо й житєво — як в цілій Америці, Австралії й на її островах, в полудневій Африці, північній Азії, — тотемні ідеї дуже ясно проявляються в старій реліґії Єгипта, у тубильців Індостану, і в мітольоґії арійській також дають себе відчувати в колишній ролі ріжних святих

*) Напр. Вундт в своїх Elemente d. Völkerpsych. поділив історію людської культури й суспільности на три епохи: примітивну, тотемистичну й епоху богів і героїв. В його пізнійшій праці тотемній стадії в розвою суспільности відповідає стадія „племінна“, die Stammesgesellschaft (див. вище с. 28).

звірят, звязаних з певними богами, або взагалі наділених певним містичним значіннєм. Треба сказати, що певне роздвоєннє початкової чисто-тотемистичної ідеї пізнійше, з розвоєм природних сил і антропоморфизму: розщепленнє культу тотемного звіря в паралельні ряди антропоморфних представлень і звязаних з ними певних звірят помічаєть ся і у ріжних низько-культурних народів. Воно дає право і сі пережитки у вище культурних народів привязувати до колишніх тотемних представлень.

Тим не меньше вихідні психольоґічні моменти сих представлень, не вважаючи на всі зусиля соціольоґів, етнольоґів і псіхольоґів, не вповні вияснені й досі. Напр. неясно, що тут являєть ся основною ідеєю: чи походженнє від якогось звіря людини (і певної скупини в дальшім наслідку), чи такий чи иньший культ сього звіря? Далі, який початок сього культу — чи так би сказати утілітарний: бажаннє зачарувати і здобути в свою власть і роспорядженнє певний рід звірят, важний для господарства, чи ловецтва, та добитись його можливого розмноження чи урожаю (коли се ростина)? Чи вихідне значіннє мають почутя поважання і страху перед особливо сильними або мудрими звірями, охота війти з ними в приязнь, забезпечити собі їх поміч і опіку?

Сі питання рішають ся так чи инак, і кінець кінцем ріжні дослідники склонні припускати тут від самого початку складні впливи цілого комплексу псіхольоґичних мотивів, які виникали чи то разом, чи то окремо в ріжних місцях і згодом перехрещували ся та комбінували ся в своїм впливі на виробленнє тотемичних ідей.

Ідея близькости чоловіка і звіря, що лежить в основі тотемних уяв, належить, очевидно, до загально росповсюднених і спільних всьому людству представлень. Людина і звірь являють ся в сих представленнях явищами одного порядку, тільки що в звірю, принаймні в деяких катеґоріях звірят, примітивна людина припускає далеко більше сили, розуму і можности, ніж у себе. Хижаки імпонують їй своєю силою, своєю сміливістю і самопевністю; змія, риба, черепаха, амфібії вражають своєю здібністю жити в неможливих для людини умовах; який небудь соболь, або лис викликають у нього подив „мудрістю": своїм інстинктом, яким вони відчувають всякі небезпеки, облишають найхитрійші заставлені на них пастки та засідки. Сі мовчазні, загадкові єства здають ся йому посідачами ріжних таємничих сил і здібностей, неприступних людині. Звідси поважаннє до них, віра в впливи і силу, в їх можливу прихильність; звідси бажаннє війти з ними в близші звязки.

Сібірські Ґіляки напр. вірять, що медвідь се рід чолов'ка, і може кождої хвилі скинути з себе свого шкіру та явити ся в людськім виді. Той факт, що медвідь, стрічаючи ся з людиною, звичайно ніколи не

зачіпає її й проходить спокійно, що найбільше — відбираючи ягоди, переконує Ґіляка, що се приятель чоловіка, могутній друг, котрого приязнь треба собі запевнити. Північний хижак Orca gladiator (з роду дельфінів), погроза всіх морських звірин, який теж не тільки не зачіпає ніколи людського човна, а навпаки жене на нього своєю появою всякого роду звірят, уявляєть ся Айнам і Ґілякам також як їх приятель і опікун. Бечуани уважають крокодиля своїми приятелями, так що коли трапить ся крокодилеви вдарити хвостом кого небудь із них, або навіть хлиснути водою, то в тім бачуть знак, що се чоловік не з їх роду, і його викидають, а навіть і вбивають. Племена, які мають тотемом гадюку, вважаючи її своїми родичом, дають своїх новородків гадюкам на пробу: коли гадюка не вкусить дитини, то видно, що се своя, коли вкусить, то значить, що се якесь обмінча. Сібірські Орочі на стільки переконані в приязни до них тиґрів, що коли трапить ся тиґрови заїсти когось з них, вони переконані, що се був не тигр, а якийсь чаклун, що прийняв вигляд тигра.

З сих поглядів і розвиваєть ся, з одного боку, культ певних звірів, з котрими якась скупина з яких небудь причин почуває себе близше звязаною, з другого боку — являєть ся ідея походження від певного звіря, яка примушує певну скупину прийняти його собі за патрона. Раз такі погляди починають бути популярними, стає подекуди звичаєм, що кожда ґрупа вибирає собі якогось звірячого патрона, як се бачимо приміром у американських Індіян, і з тим як ціле племя розбиваєть ся на родові ґрупи, кожда приймає собі тотем звіря, від котрого виводить своє походженнє і окружає його особливим поважаннєм.

Иньші, не-звірячі тотеми (рослини, предмети неорґаничної природи) вважають ся явищем пізнійшим, і се дійсно правдоподібно, що вони зявляють ся тільки згодом, по анальоґії з звірячим тотемом.

На ідею походження від якогось звіря, безсумнівно, наводять часто сни — жінкам снить ся про те, що вони сходили ся з якимсь звірем. Піддають такі гадки також росповсюднені переконання в те, що нове житє зачинаєть ся через перехід чиєїсь иньшої душі в породилю: се може бути душа якоїсь людини, що покинула своє дотеперішнє тіло, і так само душа якогось звіря, — з сього погляду в очах примітивної людини між чоловіком і звірем нема ріжниці. Навзаєм, смерть людини уявляєть ся як перехід його душі в якусь звірину, чи взагалі тотемне єство. Сі погляди незвичайно поширені у народів, які ще заховують тотемний устрій, і тих, що вже вийшли з нього. Народженнє людини для них являєть ся не тільки наслідком фізичного акту, а також — і навіть ще в більшій мірі, — актом вселення тої вищої божеської сили

(„мана“, як її звуть тепер океанійським терміном), яка проникає собою все житє, і концентрує́ть ся в тотемнім божестві, як близшім і безпосереднім протекторі роду чи племени. Се його діло, він відроджуєть ся в кождім новім члені роду і приймає до себе назад кождого помершого.

Штернберґ описує один рід у Орочів, які взагалі не мають тотемного культу: він виводив себе від тиґрів, на тій підставі, що одній жінці сього роду ві снї уявляв ся тиґр і сходив ся з нею. Прикладів переконання, що померші члени роду, спорідненого з якимсь звірем, умираючи прилучають ся до своїх звірячих кревняків, можна навести масу. Напр. Індіани Омага, тотему буйвола, своїх покійників наряжають в шкіру буйволів — його предків. Індіане Цуні стрічають своїх тотемних черепах привитаннями як незнаних по імени своїх родичів — „не знати хто ви брат, сестра, дід чи батько!“

За житя кровний, фізичний, і моральний звязок між родичами людьми і звірятами їх тотему підтримуєть ся ріжними актами і церемоніями. Таке побожне поїданнє, з ріжними церемоніями, свого тотему, щоб такби сказати фізично з ним злити ся — при чім вірить ся, що сей акт самому звіреви чинить велику потіху. Таке саме значіннє має татуірованнє кровю свого тотема. Ослаблена форма сього — фізичне уподобленнє свому тотемови в зверхнім своїм вигляді (напр. згадані Індіяне Омага приберають голову так, щоб вона по можности нагадувала буйволову, і т. д.). Ще більше росповсюднений і простійший звичай сеї катеґорі се ношеннє на собі шкіри тотемного звіря, або якоїсь його частини як окраси і талісмана.

Сюди ж належать такі звичаї як утримуваннє при собі своїх тотемних патронів — практика така звісна нам з житя давнього Єгипту і тепер відома у ріжних примітивних народів (напр. гірські племена Формози тримають в клітках леопардів, змій, як святих тотемних звірів, на Самоа ріжні роди годують угрів, раків, голубів — від кого який рід себе виводить, в ріжних краях, як у старім Єгипті, годують крокодилів, і т. ин.).

Далі — заходи коли можливого розмноження свого тотемного звіря чи рослини через ріжні маґичні церемонії. Напр. тіж Індіяне Цуні що року виправляють спеціальних висланців до своїх тотемних черепах; коли ті привозять, їх з ріжними церемоніями витають, потім убивають і не кушаючи, пускають кости в воду, для дальшого розмноження.

У австралійських племен особливо широко практикують ся щорічні церемонії, звязані з маґичними маніпуляціями і танцями (т. зв. intichiuma), які мають на меті запевнити урожай своеї тотемної рослини. Деякі дослідники, як Фразер, навіть добачали в сім центр і основу

тотемізму, хоч се очевидно тільки деталь його, — перейнята, можливо, ще від ранійших стадій примітивної маґії, тільки розвинена і поширена в системі тотемного культу.

Обряди звязані з переходом хлопців або дітей в клясу парубків і повноправних чоловіків — членів роду, часто носять також виразний характер приведення їх в тіснійшу і безпосередню звязь з тотемними, родовими патронами, духами предків і протекторами роду (в своїм розвитку сі два понятя: предків і патронів, ідуть з одного кореня). Ся подробиця, що з сим актом в дітей вступає нова душа, стара істота їх відмирає, вони не памятають, що з ними було раніше, і починають нове жите, носячи в собі нових духів, — виступає в сих обрядах дуже ясно. Вона виявляєть ся в ріжних церемоніях: інсценірують ся акти убийства дітей і їх воскресення десь в лісі, або в специяльнім домі сеї містерії, чи то пробудження їх перед народом з глибокого гіпнозу, в котрім вони не пізнають ні своїх батьків, ні свого рідного села. Їм надають ся нові імена, зміняєть ся їх вид, розмальовують ся лиця, і т. пн., і екстатичні танці під масками, чи в ріжних змінених формах вигляду, своевільне поводженнє і всякі дивацтва мають підчеркнути, що в сих новопосвящених вселили ся нові духи — їх предки, чи родові опікуни, які виявляють себе в таких не-людських учинках, формах і виступах.*)

Нарешті, цілий ряд обрядів і обовязків буває звязаний з фактом смерти тотемного звіря, нахідкою убитого тотема — його треба рітуально оплакати чи покалічити себе, на знак жалю, віддати ріжні церемоніяльні почести, поховати, удавати пімсту убийникови, носити по вбитому жалобу, і т. д.

Таким чином бідні перед тим релігія і культ примітивної людини — зазначена нескладними і бідними маґичними церемоніями, для відвернення злих сил і привернення добрих, — з тотемізмом наповняють ся сорозмірно богатим і ріжнородним змістом. З ідеї тотемних родичів виростає культ предків, незвичайно богатий своїми наслідками.**) Розвиваєть ся богата система ріжних публичних відправ і церемоній. Рітуа-

*) Матеріял зібраний у Шурца, Altersklassen, ст. 99 і дл.

**) Про те що культ людських предків попережав ся в своїм розвою ідеєю предка тотемного, звірячого, див. у Вундта Elemente der Völkerpsych., с. 228. Його виводи цінні і придадуть ся нам для дальшого розсліду, тому вважаю користним навести тут з них дещо:

„Одні мітольоґи приймали за примітивну форму релігії фетішизм, иньші — культ предків — вважали можливим прослідити їх до перших початків культури й вивести, як метаморфозу представлень про предків, представлення про богів більш розвинених релігій. Головне свідоцтво тому вони бачили в сім, що в сфері релігій природи володарі або аристократи виводили свій початок від богів, або володарям та героям самим віддавано божеську почесть. Приклад першої кате-

альний, корпоративний танець являєть ся одною з найбільш уживаних і визначних прикмет тотемного ладу, так що навіть вираз — я належу до такого і такого тотему, у ріжних народів висловляєть ся в такій формі: „я танцюю танець такого то звіря чи рослини“, або просто — я танцюю те і те. Верства волхвів дістає незвичайно вдячні, ріжнородні функції,

—

ґорії дають грецькі ґенеальоґії родів, приклад другої — культ римських імператорів, що зрештою сам був відбиткою звичаю, широко колись розповсюдненого на Сході. Але незалежно від того, що в усіх сих випадках маємо явища пізнійші — перенесення вже готових понять про богів на живих або померших людей, така гіпотеза не може ніяк устоятись перед фактами, які дає нам історія тотемізму й ранійшого, більш примітивного стану. У правдиво-примітивних народів нема ані сліду шанування предків. На се вказує поводжіннє з мертвяками: їх облишають яко мога скорше там де вони померли, і нема для них ніякого культу. А тотемізм показує, що культ предків-звірів значно випередив культ предків-людей. Теорія про культ предків як первісну релїґію в головнім належить часам, коли властиво зовсім не було понятя про тотемізм та його ролю в розвою міту, з одного боку, і культуру примітивної людини — з другої. В сих часах чисто теоретичної релїґійної псіхольоґії — коли не тримали ся гадки (що корінила ся в біблійній традиції) про чисто-монотеїстичну первісну добу, то спорили ся про право фетішизму чи культу предків на першинство в ряді релїґійних поглядів, або дивились на них як на явища паралельні (як то було з теоріями Герберта Спенсера й Юл. Ліперта), — вважали фетіш в його первіснім виді за образ предка, що став предметом культа.

„Се правда, що вже в тотемній добі з предками-звірями мішають ся неясні, часто карікатурно перетворені представлення предків-людей. В полудньово-австралійських леґендах про „мура-мура“ подибуємо таку мішанину, заплутану до тої міри, що ледво чи можна буде її розплутати. „Мура-мура“ се фантастичні істоти з давнійших часів, що позіставляли нинішнім поколінням ріжні чародійні знаряди, научили їх предків маґічних церемоній, по деяким переказам сотворили також тотемних звірів, або й самі перетворили ся в тотемних звірів. Тут уже бачимо мішаннє людських і звірячих предків. Але ясно виробленого представлення предка-людини ще нема. Воно стрічаєть всюду допера там — і се характеристично для його еволюції — де тотемізм хоч іще не счез, але тотемний предок уже стратив свое значіннє і з тим початковий племінний тотемізм уступивсь на другий плян. Тотемний звір в тім часі стає індівідуальним звірем-патроном, і предка-звіря вповні заступив демон, що таємничо супроводить одиниці в її житю. Разом з тим сильно зміняєть ся сама природа тотемного звіря. Тотемний звір — се цілий звірячий рід. Австралієць, що має своїм тотемом кенґуру, бачить святого для нього звіря в кождім кенґуру, який йому стрінеть ся; він не може його вбити, а перед усім — не може їсти його мяса. А при сім розвитку (ослабленню) тотемізму тотемний звір індівідуалізуєть ся. Звір-патрон, або як його можна назвати з огляду на ріжні хитання його значіння, звір-доля, се звір ідівідуальний. Людина може за все житє й не бачила ніколи сього звіря, що стереже її житє, але вірить, що має його скрізь коло себе. Тому сього звіря, таємного сторожа, називають своєю „душею в пущі“: десь в чагарнику ховаєть ся він, сей звір, як друге я. Що трапляєть ся людині, трапляєть ся

через се розвиває ся, відокремлює ся, складає свою науку для членів і посвячених, і т. д. Про се буде мова ще далі, тут мусимо тільки підчеркнути отсей величезний орґанізаційний вплив, який мав комплекс ідей, вірувань релігійних і культових форм, принесений тотемізмом, в рамах скупини-племени. Він обєднував сі відокремлені, механично тільки зближені ґрупи людей чи родин моральним звязком, спільними культами, спільною родовою леґендою і традиціями, ріжнородними святами і церемоніями, окружав поволокою святости і пієтизму певні покоління і особи, верстви священиків-волхвів і старшин.

З ріжнородними впливами і наслідками всього сього ми будемо ще здибати ся в аналізі суспільного розвою. Тепер же спинимось на одній з сих ідей, принесенних тотемізмом, незвичайно важній в дальших своїх наслідках, а саме на отсій ідеї святости або заклятости і недотикальности, яка в теперішній етнольоґії залюбки означає ся таким же етнольоґичним терміном „табу", — повіданим світови Куком в його описах подорожи по Океанії і серед новійших дослідників спопуляризованим особливо Фразером.*)

й йому, і навпаки: відти широко розповнодненe переконаннє, що коли того звіря вбють, то мусить умерти й людина. З сього загального ходу думок можемо зрозуміти, чому північно-американські Індіяне називають звіря не предком, а своїм „старшим братом."

„В краях Полудневої Африки, особливо у Банту, де ся „душа в пущі" дуже розповсюднена, і в Північній Америці, де племінний тотем стає гербовим знаком, але в казці й леґенді індівідуальний звязок між людиною й звірем живе далі, представленнє про предка-людину набирає більшої сили. Тотемний поділ племени з тотемними іменами його частин може при тім істнувати далі — так як се бачимо у Банту і в Півн. Америці, — хоч самі племінні тотеми пропали й зійшли на самі ймення, а звір заховав своє значіннє тільки як персональний патрон. Але тотемна орґанізація племени підтримує ідею ґенеальоґії поколінь і місце предка-звіря з внутрішньою неминучістю займає предок-людина.

„Живий приклад сього дають нам „тотемні стовпи" північних Американців: ряд людських голов предків вінчає ся на них головою тотема-звіря, що перетворив ся в гербовий знак. Такий монумент говорить виразнійше ніж слова: от мої предки, яких я шаную і які — скільки память каже — бачили символ своєї племінної одности в отсім звірю, що стоїть в їх головах. Але незалежно від такої памяти, підтримуваної тотемним стовпом, він вказує ще щось, що вже випало з памяти нинішнього покоління: сих предків-людей в минувших віруваннях випережав предок-звірь, котрому віддавалась передше та честь, яка тепер віддаєть ся предкам-людям."

*) Його статя Taboo в Encycl. Britannica, 1888 р., включена в книгу The Golden Bough; з иньшої літератури: J. B. J e v o n s, An Introduction to the History of Religion, L., 1896. E. D u r c k h e i m, La prohibition de l'inceste, Les formes élèmentaires. C. H. T o y, Taboo and Morality (Jurnal of the American Orient. Society, XII, 1899), й ин.

Термін сей — в формах табу, тапу, капу широко росповсюджений в Полінезії, від Гаваїв до Нової Зеляндії, виводить ся з кореня та, маркувати, значити, і наростка пу що степенує основну ідею: „особливо відзначений“, замаркований. По значінню свому він вповні відповідає латинському sacer, його подвійному значінню: святий і заклятий, заповідний, проклятий, і противставляєть ся терміну ноа: звичайний, дозволений. На полінезійських островах сей інститут особливо розвинув ся, і тому тут його особливо добре можна студіювати, але взагалі він широко росповсюднений, можна сказати — універсальний. Особливого розвитку свого він доходить під впливами священичої верстви, там де вона особливо розвинена і впливова: заборонні інститути були дуже розвинені в Єгипті, Індії, в Римі, у Євреїв („кодеш“ — відповідає заборонному табу). В слабших же, меньш розвинених формах стрічаємо їх майже всюду, в отсій характеристичній мішанині понять „святого“, недотикального, і проклятого, поганого, нечистого (Греки напр. ніяк не могли зміркувати, чи свиня у Євреїв звір святий чи звір нечистий).

Перед усім се поняте прикладаєть ся до всього звязаного з культом — очевидно се та початкова ідея, яка вводить нас в круг тотемистичного світогляду. Тотем се перше табу для тотемної ґрупи.

Його не можна вбивати, не можна їсти, часом навіть не можна дотикатись, наближатись, дивитись. Тотемного дерева не можна рубати, палити, не можна їсти його овочів, навіть сідати в його тіни подекуди вважаєть ся недопустимим. Се вже, розумієть ся, оден з проявів того надмірного, характеристичного ріґоризму, який розвиваєть ся тільки з часом. З початку його нема для сих заборон. У австралійських племен допускаєть ся в потребі споживанне тотемного звіря, але з ріжними обмеженнями: його не можна вбивати підступом, заставши напр. коли він спить, не можна заступати дорогу до утечі, одним словом — треба заховати видимість, що звірь сам дає себе в роспорядженнє свого тотемного свояка, і вбиваючи його треба заховати ріжні форми пошани й етікету. Споживаннє його, заборонене для звичайних людей, буває иноді дозволене людям старим, і т. д.

Ся недотикальність потім переносить ся на все що має якийсь звязок з тотемним культом — і взагалі з культом, і ті що „годують ся від алтаря“ спеціяльно займають ся, в інтересах своєї верстви, розширеннєм усякими толкуваннями сеї недотикальности на все що має для них якийсь інтерес. Згодом під охорону сеї ж недотикальности ставлять ся „священні особи“ всякого рода власти, які також мають тенденцію розширяти сю недотикальність на все що може мати для них якусь вартість. Під її ж охорону ставлять ся ріжні соціяльні інститути, в яких

заінтересовані впливові і владущі верстви. Шлюбні й родинні відносини обплутують ся ріжнородними, нераз незвичайно складними й тяжкими „табу“. „Священна власність“ в період свого сформування ставить ся під їх охорону. В Полінезії не тільки священники й володарі, але й окремі громади й окремі особи можуть оголошувать „табу“ свої поля, доми, овочеві дерева і т. д. — робити їх таким чином своєю недотикальною власністю; ми ще вернемось до сих методів усвячування її.

В результаті житє людини обплутуєть ся густою сітею ріжних заборон, які витікають з сих ідей святого і забороненого. Все поділяєть ся на катеґорії святого і буденного (профанного), дозволеного і забороненого. Ідея пильнування і непорушення святого і забороненого все більше степенуєть ся, розростаєть ся, творить виводи все дальше ідучі. Вона не допускає обрáзи святого не тільки якимсь буденним трактуваннєм чи вживаннєм: їдженнєм, ношеннєм, дотиком, але навіть поглядом, наближеннєм, словом, — особливо з боку людей не посвячених, не допущених до близшої спільности з тим що стоїть під знаком святости. На предмети звязані з племінним культом їм не можна часом навіть дивитись — хіба здалека. Не можна називати імени святих річей. Не можна нарушити їх поваги голосною розмовою в їх присутности, і т. д.

Особливо, кажу, сі заборони падають на людність не посвячену — на жінок і дітей, на людей не уведених в ранґові орґанізації, пізнійше також на несвобідних, невільників, на низші верстви (касти), які попадають в катеґорію низших і нечистих істот.

З другого боку ідеї більшої або меньшої посвячености і близькости до культу підносять певні катеґорії племени, ранґи, корпорації, чи поодиноких людей на висоту святости, дають їм участь в її спеціяльних привілеґіях. Таким чином з племінного культу, який первісно мав тенденцію солідарности: моральним, культовим звязком, почутєм спільности з богом і патроном звязати як найтіснійше в с і х членів скупини, — родять ся тенденції супротивні: діференціації й клясовости. Се дуже важний соціяльний вислід еволюції тотемного культу й ілюстрація до тих тенденцій соціяльної діференціяції, про які говоритиму ще далі. Тут мусимо спинитись на иньшій стороні його, вповні консолідаційній — на важнім впливу на виробленнє обичáю, суспільної опінії й моралі.

Сама ідея тотемних заборон з початку не має в собі нічого морального. Людина не порушує табу тільки для того, щоб не стягнути на себе біди, — так як звірь оминає всього що може потягнути за собою недобрі наслідки: як пес оминає все, що може привести в рух палицю його господаря. Аж пізнійше з сього родить ся гадка, що пильнуючи всяких приписів, звязаних з культовими заборонами, стримуючись від

усього що може її спрофанувати, осквернити, й очищуючи себе всякими винайденими для того маґічними і дієтетичними способами, людина наближає себе до культових істот, набирає святости і близькости до них. Культ неґативний, як його називає Дюркгем, — пильнуванне заборон, переходить в „культ позитивний“ — позискування ласки божества і наближення до нього.

Для сього треба віддалятись від усякої скверни — куди зачисляєть ся і звязь з жінкою, виконуванне ріжних непевних з релігійного погляду зайнять і ремесл, звязаних з уживаннєм нечистих річей і т. ин. Треба очищувати себе ріжними маґичними церемоніями, як обмиванне, мащеннє, благословеннє, виконувати ріжні аскетичні процедури — як піст, самітність, бездіяльність, мордуваннє свого тіла і насплуваннє своїх природних інстинктів, перемоганнє своєї фізичної природи. Сими способами людина робить себе приємною і близькою богови, так само як усякими позитивними приподобленнями йому: заходами коло розмноження тотему, жертвами і всякими символичними актами свого причастя божеству. Всі сі катеґорії богослуження, котрі ми знаємо з культів староарійських, семітських, античних, які живуть в ріжних більш або меньш живих і реальних пережитках в сучасних великих світових религіях — христянстві, буддізмі, ісламі, — вони відкривають ся новійшими дослідниками в незвичайній повноті, хоч і в зародкових формах, у племен австралійських, полінезійських і т. д. Відкладаючи їх культову сторону до дальшого розділу, я хочу піднести тут значіннє всього сього для виброблення обичаю і морали, як реґуляторів громадського житя і могутних соціяльних звязків, які виступають з усею силою уже в племіннім пожитю.

Принцїп солідарности і кругової поруки, яка лежить в основі племінного братства — „всі за одного і один за всіх“, має своїм наслідком, що кождий вчинок його члена взагалі, і спеціяльно в такій важній сфері як реліґійна, культова, мусить оцінювати ся не тільки з становища його індівідуальних інтересів, а і з погляду загалу, колектива, роду і племени. Коли член роду чи племени нарушує якесь „табу“, він стягає біду не тільки на себе самого, але вона може впасти також і на його сімю, рід, племя. Коли своїм боговподобним поведеннєм — жертвами, посвяченнями, аскетичними подвигами доходить ласки богів, се він робить спасенне діло не тільки для себе, але і для свого роду і племени.

З сього становища перше являєть ся п е р е с т у п о м перед громадою, друге з а с л у г о ю перед нею, і суспільність-племя вважає своїм ділом, в інтересах колективу, пильнувати і стримувати своїх членів від учинків першої катеґорії і заохочувати до другої. Вона се робить

через свою, суспільну гадку, „опінію“, яка розріжняє взагалі, що́ годить ся і що́ не годить ся для її членів тому, що шкодить їм індівідуально і стягає посередно чи безпосередно шкоду на громаду.

Бачили ми вище такі заборони загально-економичного характеру, як напр. заборона нищити рослини з їдобним насіннєм в Австралії. Всякі такі позитивні і особливо — неґативні правила, в початку своїм чисто раціональні, з часом набирають характера правил доброго поведення, які або закріплюють ся й живуть простою імітацією — одним з могутних факторів псіхольоґічної солідарности (сюди належать всякі такі практики, які підтримують ся тим, що „наші батьки так робили“ — а рація їх цілком вийшла з свідомости), — або підводять ся під катеґорію доброго і побожного обича́ю. Суспільна думка поволі зводить його до певних принціпів і норм суспільної „морали“. Громада наділяє своєю похвалою окружає поважаннєм і особливою симпатією людей що поступають по принціпам сеї морали, і загрожує зневагою і бойкотом тим, які сим принціпам суперечать. Коли ж не стає засобів моральних, племя чи громада звертаєть ся і до фізичних способів приборкання своїх непокірних членів.

Засобом табу напр. зпочатку являєть ся страх безпосередньої кари від таємничої сили, котра стоїть за сим табу. Страх сей буває такий реальний й сильний, що напр. дослідник побуту сибирських Юкагірів Йохельсон оповідає такий випадок, де Юкаґір, порушивши табу, вмерає від самого страху і розпуки перед бідою, яку він стягнув на себе. Але коли сей страх вивітрюєть ся, або коли трапляють ся в племени такі зухвалі члени, що легковажать собі гнів богів, племя береть ся і до фізичних способів їх приборкування. Вище (с. 109) ми бачили ескімоський обичай винищування одиниць, які своїми вчинками шкодять громаді: за недостаточею орґанів власти в племени, ініціятиву беруть на себе поодинокі його члени і перевівши анкету між членами роду шкідника — вияснивши їм шкоди від його поведення, та запевнивши ся, що рід не буде мстити за такого шкідного свого члена, вони роблять йому кінець як уміють, для загального добра.

У племен сильнійше орґанізованих сю функцію нагляду за громадськими шкідниками і всякого роду перступцями обича́ю і морали беруть на себе часто потайні орґанізації, які виникають з поколінних орґанізацій або культових корпорацій. Для більшого авторитету і терроризовання переступців вони убирають ся в форми надприродні: маскують ся й иньшими способами надають собі вигляд духів-местників, мерлеців-сторожів предківського обичаю, і т. д. Так напр. у африканських неґрських племен такі потайні трібунали дуже поширені, вони висилають

свого екзекутора то в виді нічного духа-привида, з усею прийнятою для того обстановою, то в виді мерлеця-скелета, до котрого не можна доторкатись як до табу, і члени племени, хоч знають містіфікацію, підтримують її для страху „непосвященних“, особливо жінок (одною з функцій сих трібуналів являєть ся карание невірних жінок). *) Карою являєть ся тут смерть, бичуваннє і т. ин. В иньших орґанізаціях більш практикуєть ся вилученнє з роду і племени таких шкідливих членів, які не додержують ся прийнятого обичаю, і видаленнє їх за межі племінної теріторії; се звичай прийнятий старим правом ґерманським і нашим українським. Такі вилучені з індійських родових і кастових орґанізацій елементи напр. війшли у всім нам звістну циганську людність, і досі ще у ріжних народів практикуєть ся таке видаленнє. **)

Загально прийняті юридичні погляди трактують право як вислід або атрібут державної орґанізації, а її знов виразно відріжняють від орґанізації племінної, як стадію пізнійшу і рішучо відмінну. Я вище вже доторкнув ся сього питання (с. 91), і низше докладнійше поясню, що так противставляти племінному житю можна тільки державу клясову, оперту на сильно розвинених принціпах власности і клясових економичних ріжницях, які з них виникають, ті ж усі прикмети, якими характеризуєть ся держава, як соціяльна орґанізація, виступають і в племінній орґанізації, котра таким чином мусить уважатись таким же варіянтом публично-правної орґанізації, як і держава клясова. Отже і право — сей атрібут, чи підстава держави, в своїй основі належить до таких же катеґорій, які ми, в ріжних формах, стрічаємо і в орґанізації племінній і в орґанізації клясовій.

В орґанізації племінній воно виступає власне в формі племінного обичаю. Задовго до того як сей обичай буде спрецізований і записаний, а законодавці почнуть його зміняти відповідно зміненим умовам бутя, племя живе під анальоґичною властю племінного обичаю, який нераз нормує поведеннє кождого члена племени більш докладно і катеґорично, ніж пізнійший закон, і те що пізнійше право клясової держави здобуває в силі зовнішнього примусу і фізичного приборкання, завдяки орґанізації спеціяльних орґанів надзорчих і екзекутивних, те воно тратить в почутю моральної обовязковости, котре звязане з племінним обичаєм.

Тим часом як пізнійший закон приходить до громадянина держави, як щось зовнішнє, силоміць і примусово йому накинене, і державна власть наказує йому, аби не смів „відмовляти ся незнаннєм закону“. —

*) Відомости зібрані у Шурца, Altersklassen, с. 411, 413, 419 й ин.

**) Див. напр. звістки про сю практику кавказьких Хевсурів в Ausland. 1891, N. 16.

обичай приходить в свідомість члена роду-племени з його духовим розвоєм, так само як знаннє мови, правил доброго поведення, моралн і релігії, з котрими обичай нерозривно звязаний і разом з ними переходить свою еволюцію. Він коренить ся в почутю солідарности і колективних інтересів, і в свідомости свого власного інтересу — не розминати ся з нормами обичаю. І так само як пізнійше право кінець кінцем уставляє норми дозволеного головно методом виключення — вичисляючи все недозволене і карне, так і племінний обичай вироблюєть ся головно методом заборон — тих „табу", з котрими ми вище познайомились, і всяких иньших понять про недозволене. З розвоєм комплексу тотемних ідей і племінного культу вони тісно зростають ся і перемішують з релігійними заборонами, свідомо включають ся в їх число, ставлять ся під опіку культу і культових орґанізацій, і т. д. *)

От з сього і виплнває величезне значіннє релігійної думки — сеї псіхольоґічної надбудови житя, для вироблення „перед-законного права", або племінного обичаю — попередника пізнійшого права клясової держави!

Релігійно-обрядові орґанізації. Для характеристики релігійного житя племени з обрядової сторони я використаю перед усім резюме зроблене Вундтом з спостережень над етнольоґічним матеріялом тотемно-племінної доби в його „Елементах соціяльної псіхольоґії",**) доповнюючи, або справляючи його, де буде потреба, иньшим матеріялом.

Вундт перед усім підчеркує велику ріжницю — зазначену вже нами вище (с. 129), між бідністю релігійного житя в примітивнім, перед-племіннім побуті і його сорозмірним богацтвом в добі родово-племінній. Там були тільки натяки, зародки культових дій в індівідуальних чародійних заходах, напр. на те щоб відогнати демонів хороби, та в церемоніяльних танцях, які мали вплинути на добрий вислід спільних підприємств — як згаданий уже танець Ведда наоколо встромленої в землю стріли, що мабуть мав на меті щасливе полюваннє (як на се вказує імітованнє звірів, що приходить при таких танцях).

*) Сей процес добре ілюструє напр. правна практика племени Го (Тоґо, в Зах. Африці), описана Шпітом. „Закон", se, значить межу; під сю катеґорію підходять норми цівільного права і норми релігійні, правила моральні, подружні, зоборони діяльности в дні спочинку і т. и. Вони виголошують ся в формі присяги або заклятя; тубильці переконані, що вони були винесені їх предками з їх заморської вітчини і ведуть свій початок від великого бога Маву, який символізує космичний лад — розділив дні і ночи і пори року. Переступ против закону се переступ против великого бога і природного ладу. (Die Ewestämme, с. 108 і дд.)

**) Elemente der Völkerpsychologie, написано автором в 1912, цитую з другого видання 1913 р., с. 235 і дд.

Супротив таких убогих чародійств, здебільшого з індівідуальною метою, тотемно-племінна епоха розвиває велику силу культів громадських. Так як племінна орґанізація імпонує своїм соціяльним змістом в порівнянню з примітивним житєм в скупині або в розсіянню, так само вражає розвиток культу, коли вступаємо в тотемну добу. Людське житє, в своїм початку — в народинах, і в важнійших своїх подіях — перед усім у вступі молоди в мужеську добу, нарешті в своїм закінченню, в смерти, дає притоку до ріжних культових церемоній. Народини, правда, ще найменьше. Часто панує переконаннє, що дитина може жити тільки в такім разі, коли вона дістане се житє спеціяльним актом волі своїх батьків. Напр. у богатьох полінезійських племен батьки можуть засудити свого новородка на смерть, і лише проживши кілька годин, він дістає право на житє: батьки вже мусять його виховувати. Впливи подібних понять бачимо ми і в старих звичаях культурних народів: у Ґерманів, Римлян і Греків житє новородка було тільки тоді забезпечене, коли батько до нього признавав ся певним символічним актом: напр. підіймав його з землі.

Але коли вступ до житя був бідно обставлений культовою церемонією, тим богатше було розставаннє з нею. Початок культу небіжчиків припадає вповні на тотемну добу: там де ми стрічаємо його сліди у примітивних народів, насувають ся підозріння, що був тут вплив сусідніх, культурнійших народів. Він тісно звязаний з похоронними обрядами і розвиваеть ся з того моменту як первісний страх і утіканнє від мертвякового демона уступають ся перед новим почутєм пієтизму і піклуваннєм про будуче житє небіжчика — яке представляєть ся продовженнєм житя тутешнього. Члени роду з парадою проважають тіло умерлого при похороні, набирає певних церемоніяльних форм плач, виробляєть ся спеціяльна катеґорія плачок; правда, що в криках сих жінок все таки мішають ся почутя страху з жалем. Але головне місце в похоронних церемоніях займає жертва помершим. Не тільки предмети звичайного вжитку небіжчика, але й ріжні звірята вбивають ся й кладуть ся до могили. Де розвивають ся представлення про володіннє — як у суданських племен і у Банту, там з помершим ватажком ідуть до гробу й його невільники та жінки.

Очевидно, всі сі жертви перед усім призначують ся самому небіжчикови: все се має служити йому в будучому житю, має також запобігти його поворотови до живих — нехай має все і нічого у них не шукає. В однім і в другім відчуваєть ся власть нових представлень про душу, її посмертнє істнуваннє й мандрівки. Те що їй даеть ся, мислить ся почасти як безпосередно потрібне души небіжчика для про-

довження істнування, почасти як маґичний засіб потрібний для того, щоб продовжити жите небіжчика. Розвій вірувань в таємну, житєву силу крови надає специяльне значіннє, в сім напрямі, жертвам крівавим, і льоґика маґичних вірувань згодом велить уже не похороняти вбитих звірят в могилі з небіжчиком, а класти туди тільки певну частину туші, як безпосередню небіжчикову пайку, або тільки полити кровю його могилу, а спожити туші вбитих звірят самим рідним і участникам похорону. Ще сильнійше ся маґична ідея виступить в похоронюванню і жертвованню небіжчикови (а потім і духам предків) замість реальних предметів їх фіґурок (як у східно-азійських народів — вирізаних з паперу образків): се не так символи, як їх уважають звичайно, як втілені бажання, які мусять мати маґичний вплив — з відродженнєм душі небіжчика в новім тілі вони мають також перетворити ся в реальні предмети.

Участниками ж похоронної трапези крім небіжчика стають взагалі души померших предків, також їх живі потомки, що споживають жертвенне мясо, і нарешті — божество. Вундт надає, цілком справедливо, визначне значіннє похоронній трапезі в розвою культу предків.*) Небіжчик стає посередником між світом живих і світом померших, старших одшедших поколінь: трапеза на честь ново-помершого збирає їх наоколо себе і розширюєть ся в загальне свято померших, з давнійших поколінь. Жертвенна кров і мясо дають нове жите не тільки ново-помершому, але й їм. Заразом, з розвоєм представлень про божества, ся жертвенна кров та мясо підтримують також і їх істнуваннє, і маґично впливають на добрий настрій їх для небіжчика і для живих участників жертви: вона обєднує в одну маґичну одноту їх, жертводавців, помершого і патрональне божество. З початкового подарунку для помершого, на його споживаннє, виходить чудодійний акт на користь його і живих родичів. Потім сю ідею, з розвитком понять про богів знову відтіснює ідея дарунку, вже для богів; але розвій сих понять про богів і жертвованнє їм лежить уже за межами тотемних представлень.

Друга важна культова форма тотемистичної доби звязана з особливо важним в сій добі моментом людського житя — се свята дозрілости молодіжи, або так звані посвящення в мужі. Момент коли молодий хлопець вступає в товариство мужів, їх ловецько-воєнну спілку, в сих часах коли боротьба племен набирає все більшого значіння, стає найважнійшим актом в житю чоловіка. Початки такого свята тотемистична доба дістає від попередньої, примітивної культури, але тільки в ній вони розвивають ся в великі культові свята. В Австралії вони повторюють ся в головній, основній формі у всіх племен, і набирають

*) Тамже с. 232 і дд.

характеру великого, всенародного свята — збираючи заприязнені з родом племена. Їх відправляють танцями й співами, а перед усім церемоніями, в центрі яких стоять молодики, що входять в літа дорослих, Протягом довшого часу приготовляють їх до сього свята старші мужі: цілі тижні мусять вони витримувати тяжку аскезу; заразом вправляють ся в уживанню зброї, вчать ся ріжних річей, котрих не може знати недоросла молодь. Головне свято відбуваєть ся завсіди в ночи і звязане з ріжними церемоніями, які приносять неофітам богато прикрого. Вони мусять ходити попри огонь, розложений в середині святочного місця. Старші мужі з розмальованими лицями танцують танці, в яких не можуть брати участи жінки; головну ролю в сих танцях відограє імітованне тотемного звіря, що часом дає привід і до жартовливих епізодів — але пильно вважаєть ся, щоб неофіти при сих жартах зіставались серіозні. Свою витрівалість вони мусять показати також, без страху скачучи через огонь. Нарешті в богатьох місцях приходить церемонія вибиванне зуба. Здебільшого її виконують таким чином, що знахор або жрець сильно напирає своїми долішніми зубами на горішні зуби неофіта, так що зуб захитуєть ся і потім легко вибиваєть ся камяним молотком.

Се первісна форма того обрублювання або обпилювання зубів, яке стрічаєть ся у богатьох низько-культурних народів, немов би для прикраси. Що в своїй основі сей звичай не має на меті ніякої краси, се ясно. Може бути, що вказівку на його значінне дає той факт, що в ріжних краях дівчатам перед ожененнєм також виймають оден передній зуб, і може бути в звязку з сим стоїть се переконанне, що обмін духом (душею-диханнєм) впливає на родженне дитини (можна думати, що в сім лежить початок і поцілунку — котрому в богатьох краях, в Мелянезії напр., відповідає так зване носове привитанне — обмін подихом через ніс, і відгомін сього звучить в біблійнім оповіданню, що Бог надав Адамови житє, вдмухнувши йому душу кріз ніс: чоловік видихує душу ротом, а приймає носом). Коли таке поясненне сеї зубної процедури правильне, — що воно має улекшити новому членови громади продовженне роду й одухотвореннє нових потомків, то вона стає в однім ряді з широко практикованим також, у богатьох народів обрізуваннєм хлопців при їх посвяченню в мужі. Ся церемонія (потім, з затемненнєм її розуміння перенесена на дитячі літа) в своїй основі має, мабуть, не инше значіннє, як маґічний спосіб запевнити або збільшити здібність розродження. *)

Таким чином се свято посвячення в мужі з початку було звязане з ріжними маґічними актами, тільки що в памяти тубильців розуміннє

*) Розвідка Фразера: The origin of circumcision (The Independent Revien, 1904).

сеї маґії здебільшого затратилось, і всі сі церемонії, включно з вибиванием зуба, толкують ся як проби витрівалости молодиків. Але се хиба був тільки побічний мотив, який зістав ся сам, по тім як маґичне значіннє сих церемоній зникло: самі сі церемонії занадто специфичні, щоб їх толкувати тільки сими мотивами — задати біль і страх, і проба огнем ясно звязана з вірею в очищеннє огнем. Але забувши початкове значіннє сих маґичних обрядів і вхопивши ся сеї ідеї про випробуваннє витрівалости і безстрашности новиків, думка почала працювати в сім напрямі і стала нагромаджувати таку масу ріжних незносно-тяжких і болізних операцій, що сі моменти посвящення перетворили ся в формальні тортури, які навіть не вся молодь рішаєть ся витерпіти.

Друга катеґорія церемоній і культових свят має на меті вплинути на сили зверхньої природи в потрібнім для людині напрямі. Тут перед усім виступає потреба забезпечити собі поживу, урожай рослин, розмноженнє звіря — в першій лінії того звіря, на котрого приходить ся полювати. Від перших початків тотемистичної доби стрічаємо ся з культами рослинности, веґетації, і Вундт здогадуєть ся, що від пожадання рослинної поживи й пішли такі церемонії, бо, мовляв, в звірях для полювання в тих досить примітивних обставинах меньше було недостачі, ніж в поживі рослинній, яка в тропичних і підтропичних краях часто терпить від сонця і посухи, а в поміркованій зоні від великих дощів. Він вказує, що в Австралії, сій „правітчині тотемізму", веґетаційні культи і рослинні тотеми йдуть від тропичної півночи, з сфери мелянезійського розселення, а на полудні поширені меньше.

Загальний характер сих рослинних свят всюду подібний: танці в котрих беруть участь і жінки (в сім ріжниця від церемоній посвящення молоди), далі — ріжні маґичні маніпуляції, що мають на меті прибільшеннє поживи. В Австралії напр. сюди входять церемонії розсівання фіктивного звіря: насипаєть ся купа піску, яка означає велику ящірку, і участники церемонії кидають в повітре частини сеї фіктивної ящірки, як зародки, з котрих мають родити ся живі ящірки. Коли свято присвячене тотему риби, одному з членів роду проколюють кістяними ножами руки чи иньші частини тіла і він стоїть у воді, щоб кров його текла у воду, в тій вірі, що з його крови повстануть зародки тотемної риби. З рослинними тотемами справа простійша — тут самі рослини, їх насіннє, що служить предметом поживи, розсіваєть ся з вітром. В Австралії дуже поширений тотем насіння трави, що збираєть в великій скількости й грає важну ролю в рослинній поживі; в веґетаційній церемонії розсівають в повітрю се насіннє, щоб тим приспорити кращий урожай сеї трави. Ся маґична церемонія виглядає як сівба, котрої

ще нема, — вона випереджує сівбу у сих племен, які ще не знають штучного плекання рослин, а просто тільки збирають дике насіннє й овочі. Всі сі церемонії маґичного розмноження звуть ся австралійським терміном intichiuma.

З розвитком дійсного хліборобства, перед усім в формі оброблювання землі джаґаном (мотикою чи сапою) починають ся дійсні хліборобські культи, в котрих відбивають ся нові важні мотиви сього примітивного хліборобства: спільного володіння і спільної роботи чоловік'в і жінок, членів роду чи громади. В сій спільности обєднуєть ся робота одиниць єдиною метою і навіть формально проходить в єдинім рітмі й темпі, котрими реґулюють ся рухи роботи. Ся рітмична орґанізація праці, початки котрої йдуть очевидно від початків такої громадської праці, а пережитки держуть ся й нині і можуть навіть з великим успіхом відродить ся в новій соціяльній орґанізації праці, мала величезне значіннє і в соціяльнім і в естетичнім вихованню примітивної людини, і в своїх початках, очевидно, мусіла мати також релігійну закраску, — бо вся рільна робота має такий характер. Процес сіяння і зріст рослини, як ми бачили, ще перед початком правдивого хліборобства набрали маґичного характеру: вони задержують його й пізнійше, і вся хліборобська робота має характер культового акту, що своєю маґичною силою допомагає зростови посіву. Він виявляєть ся і тут в робочо-культових танцях, в котрих обєднують ся чоловіки й жінки, звязуючи в одно працю й культове дійство, так що культові акти в уяві участників являють ся такою ж колективною продукційного працею, як і фізична робота — з тою ріжницею, що в сій культовій продукційній акції колективність уважаєть ся далеко більш потрібною і видатною, ніж в роботі фізичній, яка може робитись і індвідуально з певним, хоч і меньшим успіхом.

Заплідненнє й зріст рослин уявляєть ся по подобі людського зачатя. Участники культу, віддаючись екстатично-орґіястичному танкови, уявляють се як маґічне впливаннє на проростаннє й зріст насіння. Робітники, танцюючи, не тільки навзаєм роспалюють себе до роботи, але сим орґіястичним актом підіймають енерґію тих демонів землі, котрих діло се проростаннє й зріст ростин. Культовий екстаз людей таємничо звязує їх з природними силами. До демонів землі, від котрих залежить зріст ростин, прилучають ся також демони небесні, що посилають з хмар на землю урожайний дощ, який запподнює землю. Особливо в таких краях, де чергуваннє дощів і горячої посухи впливає рішаючо на вислід урожаю, — як напр. Нове Мексіко або Арізона, веґетаційні свята сплітають ся з елементами небесного культу, які, розуміють ся, також властиво ще належать культови демонів, але все таки дають явний

перехід до культу небесних богів. Особливо характеристичні культи звісних уже нам індіянських племен Цуні і Гопі. Культові свята споряжують ся тут знахорями, що замовляють дощ, разом з ріжними орґанізаціями жерців, з-дебільшого названими іменами ріжних звірів, і таємними товариствами, що стоять з ними в звязку. У Гопі підчас веґетаційних відправ товариство замовляння дощу, голе, в масках що представляють хмари, переходить через сусіднє село і відти йде на місце відправи. Підчас переходу через село жінки поливають їх водою з вікон хат — чародійна церемонія, що має накликати благодійний дощ на поля, і в ріжних пережитках, часом жартовливих, звісна у ріжних культурних народів. (Пригадаймо собі наш „обливаний понеділок", церемонію обливання паробків дівчатами підчас весняного свята, Великодня). *)

Побуджуючи небо і землю помагати доброму урожаєви і роблячи таким чином перехід між культом демонів і культом небесних сил, веґетаційні свята ріжними способами втягують в сей перехід також і культ предків. Благодійна хмара, що посилає дощ, уявляєть ся залежною від них: за хмарами укриті предки, так вірять Цуні й иньші сільські індійські племена. Отже молитви жерців до хмар се поклик до предків по поміч і опіку, і процесія товариства замовляння дощу, переходячи через село під масками хмар, представляє маґичний образ сих предків що сидять за хмарами й роблять дощ.

Сю загальну характеристику релїґійного житя родів-племен в тотемичній добі, в котрій я наполягав на його громадський бік, я доповню ще деякими увагами з сеї сторони.

Сї ріжні культові братства, з котрими стрічаємо ся в культових церемоніях і танцях, дуже характеристично звязують сю релїґійно-громадську сферу з союзами мужеської половини і взагалі з поколінними орґанізаціями племени. Вище (с. 121 і дд.) ми бачили, які ріжнородні зміни переходять сі орґанізації в своїм розвою. Парубоцька господа, чи „мужеський дім", що служить пристановищем мужеської — перед усім парубоцької, нежонатої людности племени, чи громади, стає то клюбом, де проводить свій час, працює і забавляєть ся мужеська людність, полишаючи свій родинний дім і домове господарство вповні в руках жінки. То набирає більш релїґійного характеру, стає свого роду храмом, де переховують ся всякі атрібути культових танців і церемоній, предмети тотемного культу, а далі зявляють ся й фіґури предків і богів — в міру розвитку сих релїґійних ідей. То переважає в нім характер військовий, і мужеський дім стає арсеналом чи морським варстатом племени,

*) Про подібні переживання W. Mannhardt, Antike Wald- und Feldkulte aus nordeuropäischen Ueberlieferungen erläutert, 1875.

де переховують ся трофеї, зброя, воєнні човни, й ведуть ся всякі роботи коло них. То перетворюєть ся в парлямент громади-племени, місце де збирають ся на нараду її члени. В такім разі й жінки часом беруть участь в таких нарадах, і взагалі здобувають собі вступ до сих домів: переважно ж — особливо при перевазі релігійно-містичного характеру, жінкам вступ до таких домів закритий, і вони або мають свої паралельні доми, або ще частійше — ведуть житє виключно домашнє, родинне, тим часом як житє колективне, громадське виключно зістаєть ся за мущинами.*)

*) Наведу пробу характеристики еволюції „мужеського дому“, начеркнену Шурцом в нераз уже цитованій його праці (с. 203—11, з скороченнями):

Типовий мужеський або парубоцький дім можно характеризувати як будинок, де пробувають перед усім дорослі, але ще н е о ж е н е н і х л о п ц і. Тут варять вони собі страву, тут працюють і забавляють ся, і тут вночи сплять. Натомість оженені чоловіки мешкають з жінками і дітьми в окремих, звичайно значно меньших домах. Жінкам і дітям вступ до парубоцьких домів здебільшого зоборонений, але дорослим дівчатам там раді, і вони разом з мешканцями господи віддають ся в ній свобідній любови.

Там де нема звичая ставити постійних садиб, або иньші обставини стають на заваді, там ся практика може істнувати, хоч молодіж і не має як раз окремого б у д и н к а. Напр. у Бечуанів місце нарад, khotla, займає місце парубоцької і громадської господи: нежонаті хлопці, які творять рід ґвардії ватажка, здебільшого в день тримають ся khotla, і в ночи стережуть її. Ще яснійше виступає се у богатьох австралійських племен, де непостійний спосіб житя перешкоджає повстанню властивих парубоцьких господ. В декотрих племенах хлопці ще перед дозрілістю, на 9-ім, найпізнійше на 12 році вилучають ся з родин, спільно з однолітками мешкають в окремих хижах і там приготовлюють ся до властивого посвящення. Ті-ж парубки, які можуть уже женитись, сплять окремо від табора, правдоподібно під такими ж на швидку приладженими покрівлями або хижами, як і иньші члени племени. У Тасманійців нежонаті парубки так само сплять коло окремих огнищ. Таким чином ще в чисто збирацькім хазяйстві се явище вже виступає в своїх основних рисах.

Там де єсть мужеський дім, в нім живуть і сплять нежонаті. Але чи жонатому невільно вступати до сього дому і проводити час в забавах і трапезах, як давнійше? Чи не лишив він там своїх приятелів, з котрими і далі рад би був сходитись — а де ж їх найкраще побачити як не в мужеськім домі? Його родинна хижа, яка часто й не гідна служити ні на що більше крім спання, для таких сходин не надасть ся. Так повстає звичай, що в с і д о р о с л і чоловіки збирають ся в мужеськім домі, і се доходить до того, що жонаті й ночи здебільшого там проводять, а родинні хатки зістають ся майже виключно жінкам. Таке перетворенне парубоцької господи в загальний мужеський дім стає підставою для дальших відмін.

Але мислимий розвій і в протилежнім напрямі. Там де проголошенне дозрілости і часто звязане з ним обрізанне відбуваєть ся в ранніх літах, там мешканцями „мужеського дому“ бувають переважно недозрілі хлопці, з котрими справжні парубки й чоловіки не можуть товаришити. Мужеський дім стає х л о п-

Відповідно тому, той чи иньший характер переважає в мужеських орґанізаціях, котрих ріжноманітність взагалі незвичайно яскраво виступає на тлі громадської еволюції поодиноких племен і країв. Одним з варіянтів являють ся культові громади, чи товариства, часом по кілька в племени, які розріжнюють ся своїми релігійно-обрядовими спеціяльностями, або беруть в своє завідуваннє взагалі релігійно-культову сторону житя племени чи громади, і в такій ролі або займають підрядне становище при головнім жерці-волхві своєї племени (громади), або самі виробляють ся в жречеську, священичу колеґію, з більшим чи меньшим впливом у своїм племени чи громаді.

чачим домом, служить пробутком молодшій верстві і цілком зміняє свій характер. Але така зміна трапляєть ся далеко рідша, ніж перша.

Иньший напрям виходить з товарисько-забавного житя в мужеськім домі — з того що там ніколи не бракує людей охочих пограти, відбувають ся спільні трапези або й іще з більшою потіхою звязані піятики. Дім перестає бути властивим житлом і місцем спання, але задержує свій характер як місце забави і танцю і розуміеть ся — відповідно переміняєть ся. Тепер уже нема ніякої причини не допускати сюди і жінок, коли про властивий мужеський дім нема вже мови. Ще більше далеким від своєї первісної мети здаєть ся він, перетворюючись на пекарню або бровар, або служачи простою їдальнею. Часами виступають на перший плян завдання чистоти і гіґієни, і колишнє парубоцьке житло стає парнею або купелею.

Зовсім відмінний і дуже важний напрям прибирає його еволюція, яка виходить з того що ті люде які мешкають і перебувають в мужеській господі се вояки свого племени, які мають рішуче слово в усіх важних справах. Місце їх нарад, де робить ся політика всього села чи племени, се знов таки мужеська господа, і ся прикмета її як місця громадських зборів зістаєть ся за будинком довго по тім, як він уже стратить своє первісне значіннє. Ріжні останки й сліди вказують досить ясно що радниця, громадський чи судний дім се все той старий мужеський дім.

Але соціяльний процес легко може надати иньший напрям такій натуральній зміні. Коли над народніми зборами властно підіймаєть ся ватажок, вся інституція падає, і стає непотрібним громадський дім. Тоді трапляєть ся й таке, що ватажок, як політична власть, узурпує дім і перетворює собі на мешканнє, а на подвірю його або в передсінку чинить суд. Така переміна траплялась мабуть частійше, ніж ми можемо напевно се вказати.

Де влада ватажка не зміцнюєть ся надмірно, там окремі ґрупи людности, звязані богацтвом або вищим походженнем складають часто вищу верству в порівнянню з біднійшим народом і невільниками. Коли ся формація навязуєть ся до практик мужеського дому, то повстає клюбове житє — яке особливо розцвіло в Мелянезії. При тім мужеський дім або просто перетворюєть ся в клюб, або клюби будують собі окремі будинки на взір мужеського дому, і ті переймають та далі розвивають його прикмети.

Иноді, навпаки, та обставина, що в мужеськім домі живуть вояки, або принаймні їх найсильнійша частина, розвиває його воєнний характер. В небез-

Так напр. у ріжних індіяньских племен Півн. Америки поділ мужеської людности на поколінні орґанізації, відповідно літам, перехрещуєть ся з орґанізаціями по специяльностям, котрі часом також носять назви ріжних звірят, незалежно від тотемних орґанізацій (напр. у племени Манданів, поруч племінного поділу на тотеми вовка, медвідя і т. д., істнують мужеські товариства круків, собак, бізонів, оленей, і жіночі орґанізації, з котрих одна носить назву білої буйволиці). Сі орґанізації розріжнюють ся певними зовнішніми відзнаками і особливо танцями, так що й характеризують ся дослідниками перед усім як „танечні товариства“. Вони мають певні специяльности, одні військово-ловецького,

---

печні моменти молоді вояки беруть на себе охорону села, їх господа стає сторожівнею, і на випадок трівоги — збірним пунктом для всіх хто може взяти зброю; вона служить цітаделею і арсеналом. Як найбільш безпечне місце в селі, вона придаєть ся також на переховок запасів і всякого роду богацтва, стає складом вартостей. З другого боку може вона служити на вязницю для военнополонених або злочинців, бо тут може бути кращий нагляд над ними. В Мелянезії сі доми часто стоять на березі, служать схоронищем для военних човнів, і се стає їх головною метою.

Пробуваннє в господі вояків племени, які особливо мають до діла з мерцями свого племени і неприятельськими та розвивають специяльний культ мертвих, знов таки дає часом зовсім иньший характер мужеському домови. З одного боку тут лежить завязок ріжних таємних товариств і маскарадів. З другого, дім, затрачуючи своє первісне значіннє, стає осередком культу мерців. Сюди зносять ся черепи земляків і убитих ворогів, виставляють ся образи предків. Тут переховують ся маски й музичні інструменти, уживані при маскарадах і церемоніях. Все се надає господі характер біжниці, який починає розвиватись у сім напрямі. Перші дослідники, які побачили типові мужеські доми Нової Ґвінеї, дійсно майже скрізь приймали їх за храми, і се дуже правдоподібно, що дуже богато „храмів“ у примітивних народів вийшло з мужеських домів. Знов же в Полінезії місця де збирають ся чоловіки непомітно сходять кінець кінцем на місця похорону.

Ріжні варіянти виникають також з відносин мешканців господи до жіноцтва. Звичаям свобідної любови між молодю відповідає свобідний приступ незамужніх дівчат до парубоцької господи. Але ті обмеження, які всюди виникають з відчування невідповідности занадто публичних сексуальних зносин, часто нарушують таку свободу. Свобідна любов практикуєть ся, але госпо́да тоді перестає бути місцем сексуальних утіх: вони знаходять собі місце в лісі або в полі. Особливо коли в господі пробувють усі чоловіки, в тім і жонаті, і молодь не чує вже себе тут між собою, сексуальна любов часом таки й зовсім виганяєть ся відси, і приступ до мужеської господи забороняєть ся всім жінкам, незамужнім однаково як і замужнім.

Часом в сих обставинах творять ся паралельні дівоцькі доми — дівчата живуть спільно в великих домах. Особливо се практикуєть ся там, де недозрілі хлопці, які готують ся до посвящення, мешкають в осібних домах, — натурально щось подібне зробити і з дівчатами, які наближають ся до сексуаль-

иньші цівільно-релігійного характера: пильнують релігійних справ, приймають на себе нагляд за табором, за жінками, дітьми, і особливо вдовами по вояках. Dorsey, який обслідував сі орґанізації у племени Омага, поруч вищої верстви, яка складаєть ся з ватажків верстви „вояків“, що займаєть ся головно орґанізацією полювання на буйволів, і товариства „танцю гекука“, де беруть участь найбільш воєвничі елементи, нотує цілий ряд меньш визначних товариства, поділяючи їх на релігійні, військові і чисто-забавні. Деякі з сих товариств, що справ-

ної дозрілости. В таких умовах мужеська господа перестає бути місцем сексуальних зносин.

Але зовсім натурально її розвій може піти і в зовсім протилежнім напрямі: мужеська господа стає родом л ю п а н а р а, в котрім постійно пробувають в товаристві молодіжи проститутки або ті дівчата, які протягом якогось часу перед подружем ведуть веселе жите. Се змішанне прикмет святощи і роспусти, яке характеризує напр. мужеські доми затоки Doreh на Новій Ґвінеї, пояснює, чому деякі подорожники звуть їх „с в я т о щ а м и В е н е р и“ (Bonwick).

Але в парубоцькій господі знаходять гостинне прийнятє не тільки дівчата: чужинці, які заходять до села, звичайно теж удають ся сюди, щоб знайти страву і притулок, і кождого хто не приходить як неприятель і не викликає взагалі підозрінь, мешканці господи радо приймають між себе на якийсь час. Се свідчить, що аж мужеські товариства улекшують творенне більших союзів племен і на них таким чином спираєть ся будова вищих соціяльних форм *). Коли між мужеськими ґрупами племен або родів виробляють ся мирні зносини, тоді завязують ся з часом і родинні звязки і можуть легко повстати „подружні брацтва“, які стають міцною формою в матріярхальнім родовім укладі. Мужеська ж господа, як гостинниця, може довго продовжати своє істнуванне; се характеристично, що в ріжних місцях, як у Китаю, біжниці служать місцем мешкання для чужинців. Нарешті через те що мужеська господа являєть ся найбезпечнійшим місцем для чужинців, може вона в дальших своїх формах служити як святий з а х и с т для переслідуваних, особливо коли вона вже набрала характеру біжниці.

Остання важна прикмета мужеської господи, з якої виходять дальші відміни, се її характер як місця п р а ц і. Молодіж, яка пробуває тут цілими днями, не все байдикує або бавить ся, але віддаєть ся і користним зайнятям, перед усім тим родам праці, які вважають ся мужеським ділом — як вироблюванне камяних і деревляних прирядів, кравецтво, часом таком плетенне, ткацтво і шкіряні вироби. Коли ся сторона починає особливо виступати, парубоцька господа перетворюєть ся в робучий дім, куди кінець кінцем і жінкам даєть ся приступ, аби вони тут займались своїм ремеслом. Але найлекше мужеська господа стає приміщеннем такого ремесла, яке найбільше відповідає її первісному характерови, як місця балачки і заїзду. Найчастійше через се кузня стає наступницею або суроґатом мужеської господи, рідше — робітня ткачів.

Не спиняюсь на дальших виводах автора про те, як ріжні иньші місця заступають в сім значінню мужеську господу (як мусульманський базар), або як у великих домах, замешканих богатьма родинами, вона сходить на якесь спеціяльне приміщенне в домі, і т. д.

*) Як бачимо, автор тут уже занадто захоплюєть ся сим інститутом.

ляють релігійні й магічні танці, без ріжниці приймають до себе чоловіків і жінок (як товариство сірого медведя), иньші тільки чоловіків (як товариства „кінського танцю“), — і тут також одні пильнують ріжниці літ, приймаючи тільки дорослих, або молодих людей, иньші не пильнують сеї ріжниці — приймають за вступною оплатою людей ріжних літ, так що давнійша поколінна орґанізація покриваєть ся і розбиваєть ся вповні сею орґанізацією по специяльностям.

Боас, що специяльно займав ся дослідами звичаїв північних індіянських племен, підчеркує, що у племен Kwakiutl підчас релігійних свят, які справляють ся релігійними товариствами, звичайно-прийнятий поділ людности на роди і суспільні кляси тратить силу, а натомість виступає поділ людности на профанів і членів релігійних товариств: посвячених, що поділяють ся на поколінні ґрупи, чоловічі й жіночі, які носять назви ріжних звірят. Боас вказує, що тут можливі два виводи: що поколінна орґанізація була перед родовою і професійною орґанізацією, або що тут родова орґанізація починає вироджуватись, і сам схиляєть ся до першого виводу. Той факт, що поколінна орґанізація — специяльно мужеська, тут доволі змінна і непостійна, змушує до обережности з сим виводом, але в кождім разі зістаєть ся той інтересний факт, що орґанізація релігійних товариств покриває собою і родові, і суспільні поколінні верстви, творячи нові, релігійні ґрупи людности, які не рахують ся з сими поділами.

Старі, одвічні чарівники і знахурі, або як їх тепер залюбки звуть, за анґлійськими етнольоґами — „лікарі“, medicine-men, що почали свого карієру вже в примітивнім побуті (як люде, що досвідченістю і знаннєм могли послужити своїм сусідам, котрі звертались до них в хоробі, чи в якійсь халепі), — в людській скупині-племени, в новій атмосфері громадських релігійних заходів починають виростати й набирати все більшого соціяльного значіння. Вони проводять релігійними церемоніями, і часто, завдяки свому маґічному знанню, а також і завдяки богацтву, котре приносить їм їх маґічна практика, виходять на перше місце в громаді: конкурують в значінню з родовим старшиною чи ватажком, або й займають їх місце та доходять верховної власти і навіть закріплюють її за своїми родами — стають родопачальниками династій. Довголітня практика, часто з покоління в поколіннє передавані відомости, не тільки професіональні, але й реальні — початки експеріментального знання, далі — навичка псіхольоґічної обсервації над своїми земляками, потреба грати перед ними ролю, удавати і сімулювати ріжні річи, завідомо фальшиві, — все се виробляє у сих людей здібности правління, які, поруч матеріяльних засобів, забезпечують їм провідну ролу в племени.

Наслідком того в процесі вироблення власти, до котрого ми перейдемо потім (с. 223 і дд.), гієратичний, священичний елемент відограє дуже показну ролю.

Родинні відносини. Під впливом всіх вище зазначених факторів глибокі зміни переживає та соціяльна клітина, з котрою людина війшла в склад скупини-племени: родина і звязані з нею форми сексуального пожитя і виховання дітей. *) Почасти ми вже дотикались отсих змін, але принагідно тільки. Тепер же мусимо війти близше в сю справу, не тільки для того, щоб познайомити ся з самими сими соціяльними формами, але й оцінити впливи їх еволюції на розвій суспільности.

Після сорозмірно свобідної і лагідної стадії сексуальних відносин, яку ми мали нагоду бачити в добі „райського" відокремленого людського житя, — з скупленнєм людей в більш збиті маси, з розвитком тих ріжнородних консолідаційних процесів, які з тим починають розвивати ся в сій скупині й перетворюють її в орґанізоване племя, сексуальне та родинне пожитє підпадає незвичайно сильній, примусовій регляментації. Їх нормуваннє нераз іде в глибокий розріз з натуральними потягами людини, немилосердно їх калічить ріжними обмеженнями і примусами, на наш погляд дикими, непотрібними, дивними. Подібно як у сфері фізичній ми часто з неприємним здивованнєм спиняємось перед сими незрозумілими, ірраціональними збоченнями людської мисли, що виявляють себе напр. в ріжних тяжких каліцтвах тіла, в незвичайно прикрих і болізних церемоніях уводин дітей в катеґорію дорослих, — так і в сфері моральній, в відносинах чоловіків і жінок, дітей і дорослих, дорослих і старих, ми стрічаємо ся з прикрою і болізною регляментацією, з тіраничним звичаєм, який немилосердно топче те, що здаєть ся нам природним, здоровим потягом здорових і нормальних людей, біольоґічним правом природи.

Так збиваннє людей в скупини розвиває практику умички (хапання жінок), перед тим, в відокремленім пожитю наче б то мало або й зовсім незвісну. Правда, в ріжних весільних звичаях стрічаємо відгомони дуже старого, може навіть зоольоґічного, насильного заволодіння чоловіком жінки. Чоловік доганяє жінку, бореть ся або удає боротьбу з нею, жінка мусить удавати супротивленнє, крічати й дерти ся. Такі рітуальні подробиці досить живо захвують ся місцями наріть в досить культурній обстанові. **)

---

*) Я підчеркую се: родина, як понятє, ширше ніж подружна пара, бо сюди входить і родина без-батьківська, материна, яка складаєть ся тільки з матери і недорослих дітей.

**) Позволю собі навести сю гарну сторінку з Нансенового „Житя Ескімосів" про сімуляцію насильного заволодіння в сім, взагалі такім гуманнім пожитю:

Але в житю, уже в дуже примітивній стадії його, такі способи насильного заволодіння жінки чоловіком сам на сам, одинцем, очевидно з дебільшого відмерли і перейшли в простий обряд дуже давно. Одначе з тим як люде збивають ся в більші скупини-племена, у них відживає, чи самостійно розвиваеть ся звичай умички колективної, заходом молодого і його товаришів, з поколінної верстви або цілої скупини.

—

„Давнійше в Ґренляндії шлюб робив ся дуже легко. Коли молодий (умовившись наперед) хотів узяти дівчину, то йшов до її хати чи шатра, хапав її за чуб або як міг инакше і без дальших церемоній односив її до свого дому та садовив на причі. Дарував їй лямпу або нове відро на воду і з тим справа кінчилась. Але до доброго тону в Ґренляндії так як і по иньших місцях землі належало се, що дотична дама ніякого виду не подавала, що вона хоче сього жениха — хоч би як була в нім закохана. Так як у нас в Норвеґії кожда пристойна молода мусить плакати на заручинах, так тут мусіла вона пручатись, кричати і жалуватись. Коли вона була добре вихована, вона плакала і кричала цілими днями і навіть тікала від чоловіка. Коли того доброго вихованнє було забогато, то по оповіданням, бувало так, що чоловік — коли жінка йому не сприкрилась, надтинав їй ножем шкіру на підошві ноги, аби не могла більше тікати, і коли рани загоювались, жінка ставала вдоволеною господинею.

„Отже коли вони побачили вперше шлюб по нашому, вони признали се непристойним, що молода на питаннє, чи вона хоче мати чоловіком свого молодого, відповідає притакуючи. На їх погляд вона повинна була сказати: ні, бо вони вважають великим соромом для дівчини притакнути на таке запитаннє. Коли ж вони почули, що у нас такий звичай, вони порішили, що наше жіноцтво не має ніякого сорому.“ Eskimoleben, с. 116 7.

За найбільш ослаблений і заразом — найбільш широко розповсюднений пережиток колишньої умички вважаєть ся весільний звичай, що молодий переносить свою жінку через поріг її нового житла: такий звичай звісний у індоевропейських народів (напр. ґерманських), в Абісінії, в Китаю. У ріжних племен Індостану широко практикуєть ся сімуляція перед-шлюбної бійки тим, що молодій мажуть чоло червоною фарбою — ніби то знак сліди бійки до крови з женихом. Але у иньших племен ся бійка і після згоди батьків і самої молодої носить ще дуже серіозний характер. У Тунґузів молодий мусить кинути свою наречену на землю і подерти на ній одіж, не меньше. У Маорі, після того як батько дав згоду, молодий мусить видержати дуже серіозний поєдинок з молодою, котрій помагає її мати — він не завсіди кінчить ся побідою жениха!

У иньших племен навпаки — терпіти мусить дівчина. У австралійських Курнаів батьки молодої, давши зятеви утікти з їх донькою, мусять догоняти і удавати свій гнів, вимещуючи його на доньці: збити її, пробити їй ногу списом, і по сім пустити з миром.

Одним з характеристичних пережитків колишньої умички вважаєть ся звичай, що тесть і теща, або цілий рід, ціле село молодої мусять сімулювати свій гнів до молодого певний час, або й усе житє. Він широко розповсюднений у американських племен, переважно в доволі невинних, етікетальних формах: зять не повинен звертатись до батьків своєї жінки безпосередно, не називати їх імени, обминати стрічу з ними, і навзаєм — бодай певний час. Але подекуди

Правда, і сей звичай переважно в житю вже перевів ся, і ми здебільшого можемо констатувати його незвичайно широке, майже універсальне розповсюдненнє тільки по ріжним традиціям і весільним обрядам (так як у нас).*) Тейльор в своїй систематиці шлюбних і родинних інститутів нарахував більш сотні народів, у котрих умичка звісна в більш меньш замітних формах. В Австралії й на ріжних островах Океанії, на Нов. Зеляндії, Фіджі, Філіпінах, на Маляці, в Індокитаю й Індостані, в Східній Сибири, Центральній Азії й Туркестані, в передній Азії й на Кавказії, у народів античних, кельтських, словянських і ґерманських, у Арабів, Берберів і народів неґрських, у індійських племен північної й полудневої Америки.

Навіть там де вже шлюб відбуваєть ся за формальним порозумінням чи умовою молодого з батьками молодої, і він за неї виплачує викуп, все таки самий факт переходу молодої з її родини в нову родину її чоловіка санкціонуєть ся умичкою — при чім сімулюєть ся або насильне зломаннє волі молодої, або нарушеннє волі її батьків.

У деяких племен Маляки напр. потім як шлюб уже згоджено, старшини племени уряджують гони молодого за нареченою: виводять її перед всенародній збір і уставивши певну дістанцію між нею і женихом, дають догоняти: коли догонить то бере за жінку, не догонить — то тратить. У ріжних монґольських племен потім як батько згодить ся з женихом, наречена тікає з батьківського дому й ховаєть ся у свояків. жених її вишукує і відводить до дому, удаючи, що робить се силоміць. У Камчадалів після того як молодий уже відслужить умовлений час, як викуп за свого жінку (що тріває не раз і цілі роки), він мусить вкінці витримати дуже тяжку баталію не тільки з самою молодою, але

сей звичай задержуєть ся доволі таки в прикрих і утяжливих для пожитя формах. Навзаєм, у иньших племен мусить сімулюватись гнів між молодою і батьками її чоловіка — сей звичай істнує напр. у монґольських племен, в Китаю й ин.

Взагалі, як бачимо, сімулюєть ся у одних протест молодої против угоди, довершеної молодим з її батьками (або батьком тільки), у других — непричетність і протест батьків до насильства вчиненого зятем — або порозуміння з ним їх доньки. Такі ворожі відносини між зятем і тестем зазначують ся і в нашім весільнім рітуалі.

Треба зазначити одначе, що сі звичаї могли подекуди мати й иньший корінь, а саме тотемно-релїґійний: маніфестацію релїґійного відчуження від сього чужородця, чужого культовому звязкови роду, що входить в родину. Подекуди сі маніфестації кінчають ся з уродженнєм першої дитини, яка являєть ся доказом, що боги опікуни апробували подружну звязь.

*) Богатий матеріял до сеї справи зібрано в книзі L. Dargun, Mutterrecht und Raubehe, 1883 (Gierke, Untersuchungen zur deutschen Staats- und Rechtsgeschichte, XVI).

й її родичками: його штовхають, дряпають, і таке трівае иноді й кілька день.

В результаті насильне заволодінне жінкою, або умичка, війшло в правні кодекси ріжних цівілізованих народів як одна з форм леґального подружа. Так в праві Індусів умичка зісталась одною з леґальних форм шлюбу, і Талмуд поруч контракту і купна признає умичку законною формою подружа. Се паралельне істнуванне умички як форми шлюбу поруч иньших форм наводило декого з дослідників на гадку, що вона завсіди була тільки одною з форм шлюбу, поруч иньших. Можна так трактувати питанне, і в довгім і дуже ріжнороднім процесі змін форм сексуального пожитя можна собі представити переходи від умички до добровільної угоди, викупу чи вислужування жінки, і навпаки — перехід від викупу і вислужування до умички: коли умови викупу чи вислуги прибирали занадто вже тяжкі й незносні форми, або добросусідські відносини розстроювались і не давали місця для добровільної умови. Але нема причин сумнівати ся в тім, що насильна умичка в певних часах і певних обставинах дійсно бувала зовсім реальною формою добування жінки. Вона й досі заховала ся в дуже грубих і вповні реальних формах у деяких австралійських племен.

„Жите молодої жінки, особливо коли вона визначасть ся красою, пише оден з старих дослідників Австралії, — се ряд безнастанних поневолень, тяжких ран, мандрівок по чужих племенах, утеч і знущень з боку иньших жінок, між котрі приводить її власник, як невільницю. Рідко побачиш приємну чи гарну фіґуру не посовану шрамами колишніх ран." Спосіб умички оден з подорожників описує такими рисами: Притаївшись коло чужоплеменного становища, дикун чекає, чи якась жінка не відлучить ся без охорони. Кинувшись на неї, він оголошує її ударом обуха, вхопивши за волосє тягне до поблизького лісу і там чекає, поки вона не прийде до чутя: тоді погрозами і ударами він змушує її йти за собою. Часом кілька таких насильників закрадають ся в ночи до чужого становища і вхопивши якусь жінку, так щоб не могла крикнути, виносять її звідти. *)

Мах-Ленан, що в своїх студіях по історії форм подружа поставив теорію розвою подружа взагалі з первісної умички, толкував початок умички з недостачі жінок, який виникав з того, що у примітивних народів жіночих новородків часто побивано в дуже широких розмірах. Але умичка, очевидно, практикувалась далеко ширше, майже універсально, тим часом як побиванне жіночих новородків і взагалі недостача

*) G. Grey, Travels II с. 249; Fison and Howitt, Kamilaroi с. 200 дд., 343 дд.

в жінках, очевидно, зіставались явищами спорадичними, доволі рідкими. Тому иньші дослідники шукали певніиших пояснень. Напр. Старке здогадувавсь, що причина екзоґамії — и так само й умички лежала в приниженім становищу жінки супроти чоловіка: через се чоловік не міг ставити в таке становище жінки з свого роду, а мусів шукати її на стороні. Спенсер толкував умичку тим, що жінка здобута від чужородців рахувалась особливо почесним трофеєм, тому умичка стала особливо почесною формою довершення шлюбу. Лєббок, виходячи з теорії початкової сексуальної сумішки в середині людської скупини, здогадувавсь, що хапаючи собі жінку з иньшої скупини, чоловік тим доходив можливости мати собі свою власну жінку й сімю, окремо від стадної сумішки, і т. д.

Я не буду переповідати тих арґументів, котрими пізніиші дослідники збивали сі здогади*). Але я вважаю вповні правдоподібним в кождім разі, що період конфліктів людських скупин-племен, які характеризують період формування племен, — ся воєвнича атмосфера, в котрій жила тоді мужеська людність, і відбивала її на собі, в формуванню поколінних верств, сепарації й орґанізації мужеської людности, — впливала також на розвій умички, як способу добування жінок**). Вона могла бути часами навіть одним з завдань парубоцьких орґанізацій. Форми колєктивної умички (яка виступає і в нашім весільнім обряді) доволі ясно вказує на се. Подекуди війна племен за жінку інсценізуеть ся і досі дуже живо. Напр. у Кашарі в Асамі практикувалось, що рід молодої і рід молодого спочатку справляють оружну битву (властиво турнір), рід молодого перемогає, переводить умичку — яка являеть ся весільною церемонією, потім виплачуеть ся викуп батькови і справляеть ся спільний бенкет: те саме що в формах замирення скупин-племен приводить до „політичних подруж“ і до трівких умов що до обопільних подруж. Rivers в своїм рапорті про західні острови Торесової протоки оповідає анальоґічні порядки: молодята, змовившись між собою, тікають до лісу, родичі дівчини, сконстатувавши утечу, з усім сусідством ідуть походом на село молодого; аранжуєть ся бійка, в котрій бють ся доволі серіозно, хоч і не смертельно. По сім наступає угода, уставляє висоту

---

*) Див. напр. арґументацію Старке, з давніиших (с. 225 і дд.), і Вундта, Völkerpsychologie, II. с. 344 і дд., з новіиших дослідників.

**) Се між ин. признає і Вундт (VII с. 349). „Початкова форма умички лежить в початках розвитку племени: вона належить тому періоду племінної ворожнечі (Stammesfehde), яка незалежно від своєї прикмети боротьби, в усіх иньших своїх прикметах глибоко ріжнить ся від пізніиших війн, — „війн народів.“

викупу, і ріжні церемонії санкціонують подруже *). Те що тепер тільки симулюєть ся, колись мало характер реальний.

Кремер в своїх описах мікронезійських порядків констатує, що обопільні шлюби й тепер бувають звичайним закінченнєм ворожнечі родів чи племен **). Так добре нам звісна з дитинства історія умички Римлянами Сабинянок, яка кінчить ся уставленнєм співгорожанських відносин між сими двома племенами, між иньшим — обопільного подружного права (connubium), являєть ся типовим взірцем переходу від міжплемінної ворожнечі, характеризованої між иньшим умичкою, до формальної умови в справі добровільного обміну жінками. Се перехід від міжплемінної умички до родової екзоґамії.

Ряд дослідників — почавши від Мак-Ленана, що перший поставив се питаннє і пустив в науковий оборон самі сі терміни — „ендоґамного“ і „екзоґамного“ подружа ***), так і виводили екзоґамію від умички, як

*) Reports of the Cambridge anthropological expedition to Torres Straits, VI. 1918. Цінною ілюстрацією може послужити також оповіданнє Kubary про порядок добування дівчат для вояцьких орґанізацій (парубоцьких курінів) на Пеляв (Кароліни). Громади стоять між собою в порозумінню що до сього: дівчата одержують ся за угодою і виплатою відшкодовання. Але громада зверхня, „столична“ практикує у громад васальних умичку без порозуміння. Вояцька громада іде виправою на яку небудь з таких громад і хапа собі дівчину або молоду жінку, без ріжниці її соціяльного становища. Мешканці відбивають — але боротьба ведеть ся не гострою зброєю (се вказує виразно, що перед нами теж пів-сімуляція); зате коли трапить ся когось і вбити при тім, то се не караєть ся теж. Коли не вдаеть ся відбити вхопленої, її батько або дядько пропонує за неї викуп. Коли курінь не дуже дорожить своєю здобичею, то видає її без дальших короводів, колиж хоче затримати, платить гроші за весь час, поки в нім зістаєть ся вхоплена. A. Bastian, Die mikronesischen Colonien aus ethnologischen Gesichtspunkten, Berlin 1899—1900, Ergänz. I c. 7 8.

**) Krämer, Hawai, Ostmikronesien und Samoa, 1906, ст. 451.

***) Погляди Мак-Ленана на справу одначе не були дуже ясні. Він поділяв племена на ендоґамні — в котрих можна було брати собі жінку в самім племени (ендо — середина, ґамос — подруже), і на екзоґамні — де не можна була женити ся в племени, а треба було брати жінку з-поза племени (екзо-поза, павні). Морґан в своїй критиці вказав, що Мак-Ленан тут поплутив племена і роди, і що екзоґамія і ендоґамія звичайно бувають двома сторонами того самого подружного порядку: племя звичайно ендоґамне, рід екзоґамний, себ-то — в своїм роді не можна брати собі жінки, але треба брати з иньших родів того ж самого племени. Але Морґан і його прихильники при тім бачили весь зміст сих приписів в запобіганню подружам між близькими свояками: в першій лінії між братами і сестрами, в дальшій також між батьками і дітьми. Вони не могли знайти тільки поясненя сього методу, на якім би могли згодити ся. Фразер, переглядаючи се питаннє, вказує, що дуже трудно припустити, як першу причину, ідею неморальности кровосумішки, бо ся ідея, далеко правдоподібнійше, саме виникла з отсих заборон; так само неможливо прийняте поясненнє, немовби то вже в сій примітивній стадії

закон про заборону подружа в середині роду чи племени, що вироблв ся з практики брати собі жінок умичкою з-поза племени. Морґан натомість поставив гіпотезу так би сказати біольоґічно-ґіґієнічного характеру, прийняту деякими дослідниками. Вони приймають, що спостереження над подружами між кревними — що вони лихо відбивають ся на потомстві, привели до заборон женячки між близькими кровняками, з чого вийшла потреба шукати собі жінок у иньшого племени чи роду. Се одначе само по собі мало правдоподібне поясненне, тим більше що шкідливість кровосумішки з біольоґічного становища і по нинішній день зістаєть ся під великим сумнівом. А з другого боку — воно суперечить і таким фактам, що сі екзоґамичні приписи на практиці як раз дуже часто підтримують подружа між близько-спорідненими — тільки що вони рахують ся в ріжних родових ґрупах.

Останніми часами дослідники справедливо звернули увагу на те, що сі приписи хибно взято виключно з неґативного боку — як заборони женити ся в своїм роді. Навпаки, в їх початках властиво грає більшу ролю позитивна сторона — вказівка, чи виразна діректива, де і з ким можна і треба женити ся. Се виразно виступає в деяких австралійських орґанізаціях, що приписують чоловікам з даної поколінно-тотемної ґрупи женити ся тільки в такій, а не иньшій другій поколінно-тотемний ґрупі (приклад, дуже докладно з сього боку вистудіюваний, дає племя Камілярів — до нього ми зараз вернемось). І у ріжних иньших народів констатовано, що фактично сі екзоґамні приписи зводять ся на обовязкове подруже в дуже тіснім кружку законно-дозволених осіб. Так напр. Штернберґ констатує, що у західно-сибирських племен найбільш поширена практика подружа, похвалювана місцевим обичаєм, або навіть катеґорично приписана — се женячка між дітьми братів і сестер. Те ж саме вказує Тейльор у ріжних екзоґамних племен. Таким чином страх перед кровосумішкою, або слабість сексуального потягу між близше спорідненими (що вважав причиною екзоґамії Каутский) тут не грає ролі.

Коли взяти під увагу сю позитивну, як ми її назвали, або імперативну сторону родово-подружних приписів, то справді стає ясним, що змісту подружних реґляментів, або як їх тепер звичайно звуть — тотемної екзоґамії, треба шукати не стільки в запобіганню подружам між кров-

були помічені шкідливі наслідки кровосумішки в виді виродження потомства. Тим не меньше, він зістаєть ся при переконанню, що орґанізація екзоґамії виходила з якогось свідомого упередження против подруж між кревними родичами: „вповні правдоподібно що початки екзоґамії й законів про кровосумішку ідуть з якогось примітивного забобону, до якого ми згубили ключ“ — Frazer, Totemism a. exogamy I с. 165, Морґан, нове нім. вид. с. 48.

няками, скільки в забезпеченню можливости женячки членам племени, без небезпеки крівавих конфліктів, крівавої пімсти і війн між скупиннами. Подружна реґляментація власно являєть ся виходом з перед-племінної ворожнечі і війн, одною з причин котрих бувала умичка. А подружні порозуміння між скупинами були безсумівно одним з дуже важних чинників в орґанізації племени — обєднання скупин в одні́мі племени і діференціації сього обєднання в виді системи родів та родових обєднань (так званих фратрій).

Сі договори про подруже ставились, очевидно, під охорону релігії, і в міру розвою тотемних ідей і всяких звязаних з ними установ реґляментація подружа стала тісно переплітати ся з ними, так що кінець кінцем стала одною з найхарактерніших прикмет тотетізму. Ідея кровного споріднення тотемної скупини роду, ідея к р о в и сородичів-священної, т а б у для всіх членів тотемного роду, очевидно вплинула на вироблення самого отсього понятя к р о в о с у м і ш к и, злочину против рідної крови, поповнюваного в подружу. Сього понятя не мали люде в попередніх стадіях житя. *) Тепер жінка з тотемного роду стає т а б у для його членів, не тільки що до подружа, але взагалі що до сексуальних зносин: виробляєть ся прінціп екзогамії — примус шукати собі жінки поза родом, найчастійше в тім самім племени, в иньших тотемах його, з якими було порозумінне про продружа, connubium, кажучи римським терміном. Екзоґамія стає одним з найбільш яскравих і конкретних прикмет тотемних орґанізацій, подекуди покриває все иньше настільки сильно, що сі тотемні орґанізації набирають характера подружних катеґорій — поділу племени на ті кляси, між котрими дозволене або недозволене подруже. Особливо така складна система подружних катеґорій виробляєть ся в Австралії — вона була предметам пильних дослідів і доволі вистудіювана в своїх ріжних варіянтах.**)

Найпростійшим їх типом являєть ся поділ племени на дві половини, які залюбки, на грецький взір, слідом за Морґаном, звуть ся фратріями, або клясами. Кожда половина поділяєть ся на необмежену скількість тотемних родів. Хлопці з певного роду можуть собі брати жінку з якого будь тотему другої половини племени, а в своїй половинах женитись не можуть. Напр. племя Турру з Полуд. Австралії поділяєть ся на дві такі „фратрії" — ґарпії й нерпи (фоки), перша має десять тотемів, друга

*) Вплив релігійних, спеціяльно тотемних ідей на вироблення екзоґамії розвинули особливо Фразер і Дюркгем в своїх працях, цитованих вище (с. 131).

**) Про сі австралійські системи особливо праці Говіта, Б. Спенсера, Фразера, Кунова, Томсона, Дюркгема; схематичні перегляди Frazer I, с. 60, 62, 68—70, 374, Wundt Elemente с. 145 і дд., Völkerpsychologie, VII. с. 377 і дд.

шість: парубок з котрого будь тотему ґарпії може взяти жінку з котрого будь тотему фратрії нерпи, і навпаки.

Складнійший тип дає орґанізація, котрої типовим прикладом племя Камілярів в Новім Полуденнім Вельсі. Тут з тотемною орґанізацією комбінуєть ся орґанізація поколінна. Племя поділяєть ся не на дві тільки половини: кожда половина ще має по дві поколінні кляси, або підфратрії, і подруже допускаєть ся тільки між одним поколіннєм одної фратрії і одним поколіннєм другої фратрії, грубо беручи — між одною чвертю і другою чвертю племени. А саме — одна половина Дільбі (приплив) поділяєть ся на 11 тотемів, в кождім дві поколінні кляси: Мурі (жінки її звуться Мата) і Кубі (жінки: Кубіта). Друга половина Купатін (блискавиця) поділяється на 8 тотемів розділених на дві поколінні кляси: Іпаї (жінки: Іпата) і Кумбо (жінки: Бата). Порубок з котрогось тотему Мурі може взяти собі жінку Бата з котрогось тотему, і навпаки. Порубок з Кубі може взяти собі жінку Іпата з якогось тотему. Діти від подружа Мурі-Кумбо попадають в другу поколінну клясу матерної половини, себто в клясу Іпаї, в свій тотем (відповідно тому, який порядок прийнятий — по батьку чи по матери). Діти ж Кубі-Іпаї попадуть в верству Кумбо. В схемі се вислядатиме так:

Фратрія Дільбі	кляса Мурі-Мата кляса Кубі-Кубіта	тотеми: кенґуру, опоссум, бандікут, іґуан, чорна качка, ґарпія, лящ і т. ин.
Фратрія Купатін	кляса Іпаі-Іпата кляса Кумбо-Бата	тотеми: ему, чорна гадина, жаба, червоне кенґуру, мід і т. ин.

Нарешті прикладом третьої системи може служити племя Урабунна і деякі його розгалуження (як Єндакаранґу), в східно-полудневій Австралії. Племя поділяєть ся знов таки на дві половини, Карару і Матері, з котрих кожда має по кілька тотемів. Кождий тотем може брати собі жінок не з усіх тотемів другої фратрії, а тільки з одного, часом двох-трьох тотемів сеї другої фратрії, з якими у нього, такби сказати, есть подружний звязок. Так напр. у Урабунна:

1 половина			2 половина
тотем лебедя	женить ся	з тотемом	пелікана
— ему	—	—	щура
— дінґо	—	—	курочки, і навпаки.

У племени Єндакаранґу тотеми женять ся:

пелікан (2 пол.)	у щура і червоні охри (1 пол.)
ґарпія (2 пол.)	у червоні охри і мускусної качки, Musk duck (1 пол.)
муск. качка (1 пол.)	у ґарпії (2 пол.)
щур (1 пол.)	у пелікана і жаби, Bull-frog (2 пол.), і т. д.

Так чином вказуєть ся вибір з дуже невеликого числа жінок.

Се затісненне можливости женячки проведить до умички, а в дальших наслідках до колективних подруж. Тут власне є можливість приглядатись обставинам, в яких виникають сі форми. Примітивні племен Австралії з одного боку визначаються тісною реґляментацією подружа, з другою боку — широко практикують убиванне новородків, найбільше дівчат, і се має наслідком малу пропорцію жінок. Оден з старих дослідників Полінезії пише, що пропорція жінок до чоловіків доходила місцями до 1 : 5 *); се мабуть перебільшено, але в кождім разі жінок на чоловіків не ставало, а се мало наслідком колективні, поліандричні (многомужні) подружа. Чоловік або має власну жінку (т. зв. tippamalku), або ні, але входить в подружну спілку, або навіть і в кількох спілках являєть ся „спів-чоловіком“ — одним з другорядних чоловіків спільної колективної жінки, що зветь ся в відносинах до таких другорядних чоловіків pirrauru (тому сей колективний тип подружа зветься сим іменем: pirrauru). Така спілка часто являєть ся безпосереднім наслідком умички: умичка часто робить ся гуртом, і помічники дістають право на вкрадену жінку, як свою „пірауру“, тим часом як ініціятор умички стає її головним чоловіком. Але й незалежно від того, цілий рід приймає на себе відвічальність і ріск за сю умичку, за котру часом мусить витримати війну з пошкодованим родом ухопленої жінки; тим самим всі члени роду мають певне право на сю вхоплену, як на спільне добро.

Кінець кінцем сі два типи шлюбу — tippamalku і pirrauru істнують поруч себе як два реліґійно-правні інститути у ріжних племен, не тільки Австралії, але й иньших країв. Напр. у Чукчів також єсть такі два роди подружа, які заключаються з рітуальними церемоніями. Чоловіки звязані спільністю жінок (типу pirrauru) дивлять ся на себе як на родичів, обовязаних помогати собі в усякій потребі, так що таке спільне подруже практикуєть ся з мотивів соціяльної безпечности, щоб запевнити собі поміч і підтримку (Боґораз с. 602 і дд., пор. низше с. 163).

Цікаві анальоґії дають звичаї примітивних Арабів. Тут теж практикувалось побиванне дітей, особливо дівчат, з огляду на трудности прогодовування в безплодній пустині: воно не тільки не осуджувалось, а навіть похвалялось опінією племени. Через се дівчат в роді бувало мало, і се приводило до поліандрії, особливо братської: заховав ся закон з V в. по Хр., який виступав против такої практики братського комунізму, не згідного з християнською етикою. Практикувалась також колективна умичка: вхоплена жінка ставала власністю цілого роду, який ту умичку перевів. З другого боку, жінка, не виходячи з свого роду, могла заводити звязки з чоловіками тільки на якийсь час (подружа mot'a, так звані):

*) Ellis, Polynesian Researches у Вундта VII, с. 222.

вона і діти від таких подруж зіставались в її роді. Характеристичною комбінацією такої практики з подружем патріярхальним був звичай частинних шлюбів, звісний як арабська специяльність: виходячи заміж жінка належала чоловікови тільки певне число днів на тиждень і в иньші дні могла вповні собою розпоряджати.*)

В иньших обставинах подібні колективні подружа випливають з умов економичних. Як явище переминаюче — результат зубожіння, поліандрія напр. стрічаєть ся у ріжних неґрських племен**). Як явище постійне. доволі часто стрічаєть ся поліандрія братська.

Клясичною країною такої поліандрії являєть ся Тібет. Старший з синів дідичить майно свого батька і женить ся; його молодші брати не дістають спадщини, не заводять господарства, не женять ся, а живуть при старшім браті на становищі напів помічників, напів робітників, і являють спів-чоловіками його жінки. Діти часом звуть батьком тільки старшого з братів, господаря, часом усіх братів. Коли брат-господарь вмерає, спадщина разом з жінкою переходить до найстаршого по нім брата: він не може війти в володіннє сею спадщиною, не взявши за себе й удови свого брата. Се оден з варіянтів т. зв. „левірату“, звісного з біблійних книг: діверь (levir) мусить узяти за себе жінку свого покійного брата і „возставити сімя братови свому“, продовжити йому рід.

Се тібетське колективне, поліандричне подруже (засвідчене і у иньших народів, сучасних і старих — в Спарті, у старинних Брітів. описаних Цезарем, у Арабів описаних Страбоном***), тут, як бачимо, виступає на ґрунті вповні розвиненого індівідалуьного права власности. У иньших племен поліандрія практикуєть ся в обстанові більш або меньш сильно вираженого господарського колективизму. Прикладом можуть послужити індійські Тода. Сей маленький скотарський народець давно звернув на себе увагу і новійшими часами був підданий особливо детальним обслідуванням, які дають інтересний матеріял для ще загальнійшого питання — перехрещування економичних і релігійних чинників в соціяльнім, і спеціяльно — родиннім житю. Тода спеціялізувались на молочнім господарстві своїх буйволових стад, яке стало предметом характеристичного культу, незвичайно розвиненого, що покрив і опанував усе житє племени. Лежить в його основі старий тотемний культ.

*) Підставова праця: W. Robertson Smith, Kinship and Marriage in early Arabia, London, 1903.

**) J. Roscoe, The Bahima: a cowe tribe of Encole in the Uganda Protectorate (Journal of Anthr. Institute, 1907, т. 37).

***) Цезар оповідає про Брітів: по десять-дванадцять чоловік мають спільну жінку, особливо брати, також і батьки з своїми синами.

чи витворив ся він на ґрунті господарства — того величезного значіння, яке набрало буйволове стадо в житю племени, се не зовсім виcліджене: в кождім разі буйвол став святим звірем, культ його, і спеціяльно — буйволового молока заполонив своїм рітуалом все жите. Воно сконцентрувалось на молочних виробах і торгу ними з сусідами, від котрих Тода дістають в обмін усе иньше потрібне для житя: збіже, гончарний посуд, і т. ин. Хоча індівідуальна власність істнує, але все господарство перейняте колективистичними мотивами. Спочивае воно в руках верстви священних пастухів, поділених на кілька катеґорій чи ранґ, відповідно меньшому або більшому посвяченню. Жінки в сім господарстві не мають особливої вартости, і жіночі новородки часто побивають ся, як толкують Тода — з мотивів економичних, щоб запобігти надмірному розростови племени, на котре не стало б прожитку.

Се й дае привід до поліандрії. Найчастійше брати заводять собі спільну жінку: фірмою, так би сказати, являеть ся старший, молодші беруть на себе відповідну частину викупу, який платить ся за жінку, і разом з старшим являють ся спів-чоловіками її: звичайно кожен мае свій день. При тім сексуальні відносини взагалі визначають ся значною свободою. Хоча роди вважають ся екзоґамними, отже в своїм роді жінки брати не можна, але сексуальні звязки завязують ся фактично дуже свобідно. Се засвідчуе характеристичний факт, наведений новійшим дослідником: жінка, яка мала звязок з кимсь з свого роду, не може подавати страви священному пастухови (вважаеть ся нечистою). І от на ціле племя знайшлась тільки одна жінка, яка могла виконувати сю функцію. З другого боку, не можна женитись також і в другій фратрії (фратрія ендоґамна), але фактично се практикуеть ся також, — тільки така жінка з чужої фратрії рахуеть ся жінкою не свого фактичного чоловіка, а свого найблизшого свояка в материнім роді, matchuni (сини і доньки братів і сестер між собою matchuni). Фактичний чоловік в такім разі живе у жінки і діти його зістають ся в її роді, як діти отого matchuni. Обмін жінок, приписаний обичаем в деяких випадках, став джерелом прибутку для її родичів і чоловіків, бо при сім обміні новий чоловік дае дарунки свому попереднику і жінчиним своякам. Тому сей звичай мае всякі шанси розростатись, і взагалі, раз перемігши сексуальну заздрість, сексуальні відносини набирають усе більшої свободи — ідуть до „сумішки“. *)

Подружам братів відповідае широко практикована у иньших племен женячка з сестрами, або з усею жіночою рідиею разом, включно

---

*) W. Marshall, A phrenologist among the Todas, 1873. Новійша монографія W. H. Rivers, The Todas, London, 1907: автор перевів скрупулятний розслід над родинними відносинами сього племени, прослідивши ґенеальоґію їх на про-

з матірю. Се особливо природним являєть ся там, де чоловік пристає до родинної ґрупи своєї жінки. Напр. у калагарських останків Бушменів — раси дуже примітивної, півпіґмейської, чоловік, пристаючи до родини своєї жінки, живе з її сестрами, рідними й нерідними.*)

У Мікронезійців чоловік оженивши ся з старшою сестрою тим самим дістає право на молодших, і вони не инакше як за його згодою можуть вийти заміж. **) У північно-американських Індіян чоловік, взявши за жінку старшу з сестер, теж мав право — оскільки міг би утримати їх — брати всіх молодших сестер, вміру того як вони виростали.***) Се практикувались не часто, з економичних причин, тому що хліборобство було слабке, а продуктами ловецтва не легко було прогодувати многолюдну фамілію, — хоч велика скількість жінок підіймала соціяльну повагу чоловіка, а велика скількість дітей уважалась заслугою його перед „Великим Духом“, отже соціяльні і психольоґічні мотиви для поліґамії були вже заложені.

Там де жіноче господарство настільки розвивалось, що ставало головним джерелом прожитку, як се зазначено вище (с. 82), поліґамія розвивалась широко: мати богато жінок в господарстві, значило забезпечити собі достатне чи богате житє. У ґабонських Неґрів (в екваторіяльній Африці), оповідає дю-Шейю, перша амбіція достатного громадянина — мати велику скількість жінок, бо се незвичайно цінне для чоловіка: жінки працюють коло землі, їх обовязок служити свому мужеви і панови і постачати йому поживу. Жінку купують у батька, часом ще в дитинстві. і вона переходить тоді на виховане до старшої жінки свого чоловіка Чоловік і пан не мішаєть ся до хліборобства, все роблять жінки, він вимагає тільки, щоб вони його годували: купуючи їх він користно містить свій капітал, трактує їх за те як невільниць або домашніх звірят.

тязі яких півтора столітя, на основі устних традицій, які визначають ся дуже великого докладністю, з огляду на вагу сих ґенеальоґічних рахунків в житю. Всього рахує він Тода коло 800 душ, розділених на 17 родів („клянів“), які ґрупують ся в двох „фратріях“, tartar і teivali, розділених економично і соціяльно: перша володіє буйволовими оборами, друга постачає пастухів сих святих стад, які займають ся операціями над молоком. Замітки Моса до сеї книги в L'année sociologique, XI, 1910. одначе констатують, що і після сеї праці не все ще ясно в сім ориґінальнім побуті.

*) S. Passarge, Buschmänner der Kalahari, Berlin, 1907, c. 186. Вундт (VII с. 205) припускає тут запозиченнє від сусідніх поліґамичних народів, констатуючи взагалі такі впливи в бушменськім житю. Але таке явище може бути і первісним.

**) Характеристичний епізод з Ґільбертових островів у Кремера с. 267-8.

***) Morgan с. 363 нового нім видання. Letourneau, Évol. du mariage с. 102, й иньші. Пор. також наведене низше, с. 207 (Остяки).

і за що будь гатить канчуком з гіпопотамової шкіри. Треба тільки послухати, каже подорожник, як такий шановий капіталіст кричить в переконанню свого святого права: „А, негідниця, ти думаєш що я тебе взяв за ніщо ?!“

Крім таких економичних мотивів має своє значіннє иньше досить часте в племінним житю явище: се раптовне винищуваннє чоловіків в племінних війнях. Розгромивши противника, переможці нищать особливо люто мужеську людність, і в результатах доходить часом до того що на десяток дорослих жінок в середнім зістаєть ся по одному чоловікови. В результаті виникає фактична поліґамія, як переходова, або й більш трівка форма сексуального й родинного житя.

Поліандрія і поліґінія часом скомбіновують ся і переходять в ґрупові подружа: кілька братів побирають ся з кількома сестрами з иньшого роду. Такий характер має гавайське подруже („пуналюа“), описане Морґаном (вище с. 48). Сексуальний індіферентизм, який часто вироблюєть ся при таких колективних подружах, часами так близько підходить до сумішки, що робить вражіннє повної аґамії; напр. у згаданих Тодів деякі дослідники констатували повну сумішку,*) хоча в дійсности тут тільки колективні, в принціпі досить реґляментовані подружа сполучають ся взагалі з великого свободою сексуальних відносин, котра кінець кінцем виробляє свою мораль — що чоловікови взагалі не годить ся бути занадто еґоїстом в правах на жінку. Одноплеменники Тода Наірі — малябарська каста, високого походження, звернули на себе теж увагу такими свобідними сексуальними відносинами в середині своєї касти (звязь по-за кастою вважаєть ся недопустимою). Дефльорація поручаєть ся чужинцеви, і після того жінка, зістаючись у своїй сімї, має звичайно кількох чоловіків (від 4 до 12, як оповідають), — вони розділюють між собою видатки на її утриманнє, і з свого боку — мають подібні звязки з кількома жінками в тім самім часі.

Дуже характеристичне, що поруч такої поліандрії Наірі на ґрунті матріярхальнім, тамже істнує подібний же колективизм, подружний і економичний, на ґрунті чисто патріярхальнім — в брамінській касті Намбудрі, анальоґичний з братським колективизмом Тода. Оден доповнюєть ся другим: наірський намбудрським, і місцеві люде мають те переконаннє, що брахмани умисно підтримують наірську практику з сих мотивів.**)

Як ми знаємо, бахофенсько-морґанівська школа вважала такі ґрупові подружа (пуналюа) еволюцією початкової стадної сумішки, тим часом

*) Kohler, Zur Urgeschichte der Ehe, с. 144.

**) Новійша праця про сі практики: Lewis Moore, Malabar law and custom, Madras, 3 вид. 1905.

як иньші дослідники — як напр. Вундт, бачать в ґрупових подружах тільки припадкові комбінації многомужества і многоженства, а сі останні вважають тільки звироднілими формами моноґамії.*) В світлі наведених вище фактів можемо вповні допускати й одно й друге — і еволюцію стадного пожитя в форми колективного подружа, і переходи від парного пожитя до форм колективних під ріжними економичними і псіхольоґичними впливами.

Як бачимо по части з вище наведеного, сі впливи обертають сексуальними й родинними відносинами безпардонно, дають відносинам обох половинин і їх обопільній вартости оцінку просто противлежну. Тим часом як в одних умовах жінка оцінюєть ся як тягар, і жіночі новородки безжалісно нищать ся, — навпаки там, де розвиваєть ся шлюбний викуп за жінку, мати кілька доньок значить запевнити собі добрий прихід і достаток. В одних обставинах навмисне нищеннє жіночих новородків приводить до того, що жінка стає пошукуваною здобичею, — в других мужеська людність винищуєть ся настільки, що реалізуєть ся погроза одного з старозавітних пророків: сім жінок хапають ся одного чоловіка, аби був їх паном і оборонцем.

В переважній части становище жінок більш або меньш підпорядковане чоловікови, — але в деяких обставинах, правда більш

*) Я наведу сі погляди Вундта, як коректив наведеній вище Морґанівській схемі. Вундт пише з приводу орґанізації Тода (VII с. 366): „Легко зрозуміти, що в такій родинній спільноті спільність усякого иньшого володіння переходить і на жінок, особливо коли звичайне у скотарських народів купно жінки дає привід дивитись на неї як на таке добро, котре можно міняти або дарувати. Се ті самі умови, що сприяли переходови від моноґамії до поліґамії. Коли при тім недостача в жінках поставить певні обмеження поліґамії, як то часто буває в примітивнім стані культури, тоді з поліґамією (себто многоженністю) звязуєть ся більш або меньш широка поліандрія, і от такий характер мабуть мають і „ґрупові подружа“ Тода: се звироднїла моноґамія, а не попередня стадія перед нею. Дещо инакше стоїть справа з т. зв. ґруповим подружем у сибирських Чукчів. Тут „ґрупове подруже“ обіймає до десяти пар, але чоловіки сеї ґрупи ніколи не брати. Одначе і сі подружні ґрупи очевидно не ґрупові подружа в звичайнім розумінню слова. Се виразно показує факт, що при тім істнує звичай „левірату“. Коли умре чоловік котроїсь жінки, то його брат з иньшої ґрупи мусить її взяти. Такий левірат, самозрозуміло, можливий тільки на ґрунті моноґамії, і коли такий звичай істнує ще тепер, він ясно показує, що т. зв. ґрупові подружа Чукчів се в дійсности союз кількох родин, в котрих подружні відносини між супругами дещо ослабли. Се значить виродженнє моноґамії, а не якусь посередною форму подружа між сумішкою і поліґамією. При тім як розміри ґрупи, так і те що чоловіки її не споріднені між собою — все дає правдоподібність, що вихідним пунктом був тут не многородинний дім, як у Тода, а союз чоловіків — відповідно більш примітивній культурі сього народу взагалі.“ Пор. ще замітки Дюркгема в L' Année soc. XI, с. 300.

виїмково, — вибивають ся жінки і на більш впливове, і навіть провідне становище, — котре піддало Бахофенови його перебільшену теорію первісної „ґінайкократії“, панування жінок. У племени Бушонґо (Конґо) напр. жінки засідають в державній раді, мати ватажка являєть ся першою особою в державі, і взагалі матери шанують ся більше ніж батьки, і т. д.*). Там де чоловік пристає до родини своєї жінки, його становище зчаста буває підрядне. Подекуди він тільки навідує її як гість, але коли й живе постійно, грає в її родині часами доволі маловажну ролю (протектором його сімї являєть ся брат його жінки). Роля його підіймаєть ся, коли жінка переходить до його домівки (за се він платить викуп її родині, одноразово, чи періодично: сей викуп за жінку й її дітей жінчиному родови й являєть ся прототипом пізнійшого віна). Жінка й її діти далі можуть рахувати ся в роді своєї матери але господарем в домі являєть ся чоловік, і авторитет його відповідно зростає.**)

Таку саму змінність бачимо і в псіхольоґичній оцінці подружа і родинного житя: тим часом як у одних народів родинне пожитє і витворенне великого потомства оцінюєть ся як велика заслуга перед племенем, перед його патронами, перед богом взагалі, — у иньших подруже і родинне житє трактуєть ся як річ доволі непевна з морального становища, яка тільки толеруєть ся, але вимагає певної експіяції, певного очищення. От перегляд таких звичаїв і поглядів, зведених в коротку систему: ***)

Індівідуальне подруже в традіціях богатьох культурних народів уважаєть ся новиною, запровадженою на початках державної орґанізації якимсь законодавцем чи орґанізатором. Як кожда новина, вона не подобаєть ся богам, сторожам старини. Коли на нарід спадає якась біда: пошість, голод, воєнна небезпека і т. д., вважаєть ся користною річею орґанізувати на якийсь час загальну сумішку, або проституцію під час якогось релігійного свята, або при храмі.

---

*) Torday et Joyce, Notes ethnographiques sur les peuples communément appelés Bakuba (Annales du Musée du Congo belge, Bruxelles, 1911). Про деякі факти „ґінайкократії“ у Шурца, Urgeschichte der Kultur, ч. II розділ 1.

**) Про сі форми залежного становища чоловіка в матріярхальній родині та їх еволюцію ряд студій італійського ученого G. Mazarella, перша праця: La condizione giuridica del marito nella famiglia matriarcale, Catania, 1899. новійше резюме: Les types sociaux et le droit (Paris, Doin, 1908), де аналізуєть ся і клясіфікуєть ся матеріял переважно з Індонезії. Про ріжні форми викупу L'année sociologique XII, с. 377—8, 383 й ин.

***) Користаю з перегляду, зробленого Постом, в його Ethnologische Jurisprudenz, I с. 18 дд.

З сим має богато анальоґії реґулярно практикована підчас певних свят — весняного або літнього повороту сонця особливо, сексуальна сумішка, обмін жінок і т. д. (пор. напр. сказане вище про Ескімосів с. 108): се вяжеть ся з одного боку з бажаннєм догодити тим богам, з другого входить в круг ідей анальоґичних з австралійськими intichiuma: способів підняти продукційні сили природи.

Подекуди, щоб відвести від себе біду за шлюб, роблять ся спеціяльні маґичні церемонії, напр. обидва супруги сімулють шлюбну церемонію з деревом, щоб на нього відвести все недобре звязане з подружем.

Проституція часто розглядаєть ся як річ богоугодна, провадить ся під охороною храмів, окружуєть ся певною пошаною.

Тим часом як індівідуальне подруже і подружня вірність уважаєть ся уділом простого жіноцтва, для жінок високопоставлених, членів династий і т. д. уважаєть ся добрим тоном вести сексуальне житє свобідне.

Вільне житє, як ми бачили, широко практикуєть ся між нежонатою молодіжю; там де ся практика вигасає або не істнує взагалі, істнують часом звичаї, що дівчина перше ніж віддати ся, мусить відбути період проституції, віддати ся всьому родови і т. д. — те що сімулюєть ся часто в весільних обрядах, в тім числі й наших українських.

Останком сього являєть ся т. зв. ius primae noctis, право старшини на всіх дівчать племени (яке переходить потім часто на пана, поміщика і т. ин.). Воно може мати одначе свій корень також в доволі широких звичаях, що порученнє позбавити дівчину дівоцтва („дефльорація“) спадає на спеціяльні до того управнені особи: старців, священників і т. д. або поручаєть ся якійсь сторонській людині (за плату), або штучно виконуєть ся старими жінками і т. д.

Всі сі звичаї стоять в різкій суперечности з иньшою катеґорією добре звісних нам звичаїв, які перестерігають абсолютного права чоловіка на жінку, на її чистоту, вважають невірність високо-каригідним вчинком, недодержаннє дівочої чистоти ставлять в тяжку вину дівчині й цілій сімі, і т. д. Бахофенсько-морґанівська школа вважала перші пережитками первісної сумішки і колективних подруж. Се о д н о з можливих джерел, бо поруч того бачимо виразно і впливи парубоцьких орґанізацій, і ріжних релігійних поглядів (напр. дефльорація через старих чи посвячених людей по всякій правдоподібности належить до одної катеґорії з симуляцією шлюбу з деревом — щоб відвести гнів богів від чоловіка, і т. д.).*)

---

*) Приклади сексуального колективизму, що виростає з военної орґанізації див., окрім уже вказаного вище (с. 120) ще S. G. S e l i g m a n n, The Melanesians of British New Guinea, Cambridge, 1910, с. 468 і дд.

Маємо взагалі тут дуже ріжнородні осади економичних, релїґійних і соціяльних впливів.

Щоб покінчити з ними, спинимось іще на одній стороні родоплемінного пожитя, а саме на становищу дітей, старих і інвалідів.

Ідея святости кождого людського житя, хочби в межах племени, не було чимсь споконвічним. Племя цінило активних членів, на котрих спочивала його безпечність і істнуваннє — мужеський елємент, в тих чи иньших формах введений в його репрезентативні орґани, посвячений в його релїґійне і громадське житє. Ми бачили, що в порівнянню з сею мужеського людністю жінка раз-у-раз трактуєть ся як щось меньше вартне, неповноцінне, і те саме треба ще в більшій мірі сказати про молодий наросток, ще не введений в ряди племени. Особливо легко важить ся житє новородків, що до котрих нема певности навіть, чи вони можуть уже вважати ся людськими істотами, чи вони користують ся тою опікою патронів племени, під котрою стоять його дорослі, введені в релїґійні орґанізації члени.

Убиваннє тим чи иньшим способом, або викиданнє новородків явище широко розповсюднене, але ніяк не можна вважати його загальним — хоч анальоґії йому вказують і в звірячім житю, де напр. деякі птахи викидають з гнізда новородків, коли їх вилупить ся забогато, щоб можна було всіх прогодувати. В ріжних кінцях світу, у ріжних людських племен виникає ся практика, з ріжних мотивів, а перед усім, очевидно з тих же, що у сих птахів: з неможливости виховати значнійше потомство. Так напр. на деяких островах Океанії, з огляду на недостачу засобів для житя, ні одна жінка не мала права виховувати більше як троє дітей, решту новородків закопувано живими (Кароліни, Маріани). У Ескімосів звичайно теж додержують ся таких же обмежень. При тім, як сказано, часто побивають головно дівчат: в деяких частях Австралії побивають уже другу дівчину, в деяких третю. Як виїмки відомі і такі теж місця, де побивано головно хлопців.

Але найчастійше не робить ся ріжниці в сім, а пильнуєть ся певного числа, чи иньших вказівок, без ріжниці чи се буде хлопець чи дівчина: у деяких племен убивають ся всі діти народжені в перших днях місяця, у иньших вбиваєть ся (часом навіть і поїдаєть ся батьками) перша дитина, — чи кілька перших дітей, які народять ся, і т. д.

У австралійських Kurnai, по словам дослідників, доля дитини рішаєть ся звичайно ще перед уродженнем. „Нам і так тяжко водити дітей з собою, краще ти сю дитину лиши“, каже чоловік жінці перед уродинами; дитину лишають після уродження, а сімя переходить на иньше місце.

Дослідники при тім підчеркують, що взагалі відносини Австралійців до дітей сердечні, і смерть дитини викликає щирий жаль у батьків і цілого роду, так що така практика покидання новородків іде виключно на рахунок примусових обставин. Ото що писали про се Spenser і Gillen: „Можемо сказати загально, що за дуже малими виїмками вони добрі й уважливі до дітей, чоловіки й жінки носять їх, коли в переходах вони ослабнуть, і завсіди памятають дати їм добру пайку з усякої поживи. Але треба пригадати й те, що примітивні люде підпадають пароксізмам раптовного гніву, і їм трапляєть ся, не здаючи собі справи, поводити ся з дитиною суворо. Вони не позбувають ся старих і хорих, навпаки, поводять ся з ними з особливого добротою і уділяють їм поживу, коли вони самі не можуть собі постарати". *)

По-друге, широко практикуєть ся побиванне дітей, які народять ся у дівчат в період передшлюбного вільного пожитя з хлопцями. Воно широко практикуєть ся особливо там, як ми бачили, де істнують парубоцькі орґанізації; подекуди зародки штучно заморюють ся, коли ж се не вдалось зробити, побивають ся новородки. Так само часто стрічаєть ся звичай, що новородка ховають разом з матірю, коли вона умре при породі. У всіх сих звичаях, очевидно, в основі лежить ідея, що дитина, яка не має забезпеченої родинної опіки, не має чого мучитись, — але до сього прилучають ся потім ріжні додаткові мотиви.

Третя катеґорія сього явища випливає з псіхольоґичних, або релігійних мотивів. Сюди належать доволі росповсюднені звичаї побивання новородків з якими небудь анормальностями тіла. Такі діти вважають ся обмінчатами, породженнями злих і ворожих істот, небезпечними і шкідливими — взагалі, або спеціяльно сій родині. Через те їх або вбивають, або викидають, щоб спекати ся біди; наймякша форма, яка виробляєть ся з поступами гуманности — се віддаванне дитини в иньший рід чи сімю, яка її приймає за свою (припускаєть ся, що нещасте, яке мало спасти з дитиною на її родину, не має сили для иньшої сімї). До такої небезпечної катеґорії часто попадають і близнята — хоч буває і навпаки, що їх уважають дітьми якоїсь вищої катеґорії.

З катеґорією прирожденних калік змішують ся взагалі слабосилі діти, які нищать ся чи як не житездатні, чи теж як сумнівного і небезпечного походження єства. Такі звичаї стрічають ся і у народів уже доволі цівілізованих; були вони у Греків і Римлян, Німців і Словян.

Доволі розповсюднені одначе обмеження права батьків в сім праві морити або викидати своїх дітей. Напр. доволі часто признаєть ся, що дитину можна вбити чи викинути тільки безпосередно після народин:

*) The native tribes, с. 50—1.

перше ніж батько візьме її в руки, мати нагодує або побачить, або перше ніж дадуть дитини імя (що являєть ся немов формальним прийнятєм до роду), і т. д. *)

Але і пізнійше, хоч і не так уже безоглядно, житє дітей жертвуєть ся з легким серцем в викуп дорослих від божого гніву, чи якоїсь небезпеки. Ріжні форми жертвування дітьми (власними) звісні у ріжних народів, особливо семітських — Євреїв, Фінікіян й ин. Входити в перегляд всіх таких релігійно-псіхольоґічних концепцій, які уводять сей звичай в рамці ріжних пізнійших, більше розвинених культів, ріжних форм викупу, символізації первісної зовсім реальної жертви, не лежить в кругу наших завдань — про се можна знайти дані в літературі, присвяченій „позитивному культови" і жертвам зокрема.

З тих же мотивів, що побиваннє або викиданнє дітей, які обтяжають сімю, або не можуть рахувати на родинну опіку, очевидно, практикуєть ся побиваннє або облишеннє на смерть хорих і старих членів сімї. Його також не можна вважати явищем універсальним, але воно теж стрічаєть ся широко, в ріжних племенах і культурах — між иньшим і у нас на Україні по словам деяких етнольоґів воно практикувало ся в ріжних глухих кутах, до недавнього часу — в виді викидання на безлюдні місця, або облишення в незамешканій хаті, на голодну смерть. Перекази про се зібрала свого часу п. Литвинова-Бартош в Київській Старині; обробив їх пок. Коцюбинський (в своїм оповіданню „Що записано в книгу житя"). Се взагалі найпростійша форма, котрою племя позбуваєть ся таких зайвих і обтяжливих для нього членів. Лопарі і досі покидають на стойбищах старих і хорих та йдуть собі далі. У иньших арктичних племен, так як і у богатьох иньших народів практикуєть ся побиваннє старих; воно настільки вважаєть ся фактом нормальним, що старі, по словам дослідників, часом просять навіть самі, щоб їх побили і тим зняли з них тяготу житя та прискорили перехід до лекшого, загробного світу. Добрий звичай старим самим кінчати житє, не чекаючи природної смерти, признавав ся ріжними цівілізованими народами — Арійцями Індії, Римлянами, ґерманськими племенами. Дико виглядає для нас звичай деяких племен поїдати своїх старих. Але ми мусимо зрозуміти се не з становища чисто утілітарного (хоч Геродот і оповідає про одно індійське племя, що воно поїдало своїх

*) Матеріял в старих працях H. Ploss, Das Kind im Brauch und Sitte der Völker, Stuttgart 1876, і Das kleine Kind vom Tragbett bis zum ersten Schritt, 1884. S. Steinmetz, Das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern bei den Naturvölkern (Zeitschr. f. Sozialwissensch., I., 1898). E. Westermarck, The origin and developement of the moral ideas, 1908 (нім. пер.: Ursprung u. Entwicklung der Moralbegriffe, 2 вид. 1913).

старших людей завчасу, поки їх мясо було ще щось варте, і деякі натяки в такім напрямі стрічають ся і про деякі з нинішніх примітивних племен). Корні сього звичаю релігійні, чи містичні, по теперішньому кажучи: поїдаючи своїх старших родичів,*) їх одноплеменники тим способом сподівають ся присвоїти собі їх мудрість, досвід і т. д.**)

Але оцінка сих прикмет подекуди робить кінець кінцем ґрунтовний переворот в долі старих. Їх перестають оцінювати як зайвий тягар племени, навпаки починають дорожити їх присутністю. Люде, котрі в тяжких умовах примітивного житя ухитрились дожити старости, очевидно або визначались справді не аби якою практичною мудрістю, або користали ся ласкою фортуни, чи то — в понятях їх соплеменників — ласкою богів. Коли се усвідомлюєть ся відповідно — самими старими людьми перед усім, виникають понятя про ту користь, яку вони можуть давати племени, чи своїми мудрими порадами і досвідом, чи своїм заступництвом перед богами. Розвій релігійних поглядів і культових практик, очевидно, має в тім величезне значіннє: ми бачили і побачимо ще старих людей в ролях інструкторів при посвяченнях, в усякого роду культових церемоніях, як людей не тільки досвідчених в сих справах, але і найбільш наділених божеською протекцією: вони переводять ріжні рісковані операції, які можуть стягнути гнів богів — вони ще найбільше мають надії, що їм се уйде. Старим можна їсти тотемного звіря або рослину — чого не можуть собі позволити инші, і т. д.

В результаті або поодинокі старці вибивають ся на почесні становища волхвів і старців, або цілою катеґорією творять вищу поколінну верству, як ми бачили у австралійських племен, і стрічаємо також в ріжних инших кутах — напр. у ріжних неґрських племен Судана і Зах. Африки (особливо у племени Kru). Верства старих людей при тім являєть ся правлящого клясою, яка править ціла або з-поміж себе вибирає ватажка, чи старшину (див. низше с. 220).

Але тим часом як у одних племени вони доволі рано виходять таким чином на верх і становлять оден з елементів нової аристократії, у инших далі і до нинішнього дня трактують їх як неужиток і без жалю викидають („сажають на лубок“). Ще оден з прикладів повного розходження соціяльних фактів під складними впливами бутя і їх переломлення в псіхольоґічній сфері.

---

*) Їх старість одначе буває дуже релятивна; напр. на о. Фіджі подорожники не застали людей старших за 40 літ: все старше було поїдено.

**) На сю тему новійша праця: J. C. Salos, Los Indios Caribes, estudio sobro el origen del mito de la antropofagia, Barcelona, Athenea 1920. Старша література вказана у Вестермарка, The origin of moral ideas, II.

Племінно-родова орґанізація та її розклад.

Племя і рід: взірці орґанізації (Індіяне Північної Америки). Під впливом описаних обставин: скуплення людности, змін в господарстві, неустанної сусідської війни й потреби оборони, звязаних з тим орґанізаційних заходів серед мужеської людности і змін в відносинах сексуальних і подружних, нових ідей спорідненя, спільного культу і регляментації відносин, які з того виникають, — складаєть ся орґанізація племени: перетворенне людських скупин в орґанізоване племя. Оглянувши в попередній частині ті тенденції і фактори, які вели до сеї племінної консолідації, нам випадає тепер приглянути ся орґанізації, яка виникає в результаті їх впливів, а взірцем для того візьмемо племена індіянські. Завдяки студіям Морґана над орґанізацією племени і родів у Ірокезів і иньших індіянських племен вони давно стали клясичним взірцем родово-племінної орґанізації й справді дають дуже добрий образ високо розвиненого племени, який гарно освітлює результати сього консолідаційного і орґанізаційного процесу.

Наперед одначе одна загальна справа. Ми повинні мати на увазі, що в безконечно довгім періоді племінного житя, яке у деяких народів, очевидно, тягнулось богато тисяч літ, процес формовання і переформування племінного складання, розсіяння і нового складання — діференціяції племени в родових ґрупах і інтеґрації родових ґруп в племінній орґанізації, повторявсь, очевидно, не раз, а може й кілька разів. В сих флюктуаціях або чергуваннях то одної то другої тенденції і в тих формах, в яких розвивав ся сей процес, виявляєть ся богато одностайности і рітмичности, або того що називають соціольоґи — „законности“,*) і відповідно до переваги тої чи сеї тенденції обєднання чи відокремлювання ріжні дослідники кладуть в сім процесі натиск то на па одну то на другу сторону його. Одні бачить перед усім процес діференціяційний — роскладання племени на половини (кляси або фратрії), сих поло-

*) От як висловлюєть ся Вундт (Völkerpsych. VII с. 425). „Безсумнівно, все що ми можемо взяти з етнольоґічних даних і потвердити історичною традіцією, робить враженне несподівано великої і в усім важнійшім (при певних відхиленнях в другорядних пунктах) одностайної законности (чи закономірности, Gesetzmässigkeit). Можна навіть додати, що по всьому судячи, ся закономірність ніколи не була більша як у сім довгім періоді, що по нашім дотеперішнім міркуванням обіймає найбільшу частину приступної нам історії людства.“

вин на роди і вже потім формуваннє сих родів під впливом усіх вище зазначених біольоґічних, економичних і псіхольоґічних факторів. Иньші наполігають на процес консолідаційний — обєднання племінних клітин-родів в клясах, племенах і племінних союзах — так як просліджував сей процес у своїй клясичній праці Морґан.

Ставити різко формально се питаннє, що́ було ранійше: племя чи рід, властиво не богато більше раціонально, ніж звісне питаннє, що старше — курка чи яйце? В довгім процесі племінного житя, в пертубаціях чинених розселеннями, переселеннями і війнами, з родів витворювались племена, і з племінної маси виходили роди. Але в первіснім еволюційнім процесі, — так якби ми могли його собі теоретично уявити, правдоподібно паралельно формувались, з аморфних людських скупин, і меньші скупини-роди, і ширші орґанізації-племена, як будучі обєднання родів. Се, в сумі, дві сторони о д н о г о й т о г о ж орґанізаційного процесу. Отже зазначивши ті окремі катеґорії його, які вели до витворення сих форм, ми тепер приглянемо ся тим кінцевим результатам, до яких приводив сей процес, в виді вповні розвиненого і орґанізованого племени, зложеного з таких же орґанізованих родів, обєднаних в ґрупах або клясах (т. зв. фратріях), щоб потім перейти до тих процесів, які в дальшім розвою вели до роскладу сю родово-племінну систему.

Індійські племена, в тім часі як їх застали европейські пересельці, мали високо розвинену племінну орґанізацію, яка одначе — з виїмком Мексіки і Перу, не перейшла в стадію клясової держави. Людність була зґрупована в племенах, кожде займало певну теріторію, мало окреме племінне імя і свій окремий діялєкт, який відріжняв його від иньших споріднених племен і обєднував приналежні до нього роди.

Територію, імя і окремий діялєкт Морґан і уважає першими прикметами племени, які звичайно покривали себе обопільно: до племени звичайно належали всі Індіяне, які говорили певним діялєктом, і тільки ті які ним говорили, і займали окрему, збиту теріторію. Власне се обєднаннє в збитій, відокремленій масі на певній теріторії й приводить до утворення на сій же теріторії, в рамках її племени, окремого діялєкту. Виїмки, де в складі племени стрічають ся роди з иньшим діалєктом, трапляють ся рідко, і вони обяснюють ся певними припадковими причинами: підбоєм або приєднаннєм якогось підупалого племени, котре не могло далі вести самостійного істнування і впрошувало ся в приймй й протекцію до иньшого сильнійшого.

Звичайно ж племя становить продукт природного розросту: розмножувала ся людність, завдяки добрим продовольчим умовам, розширяла свою теріторію, або з иньших причин віддалялась від свого по-

чаткового племінного центра, і через се віддаленнє житє почнало у неї розвиватись самостійно, мова набирала відмінних прикмет, творивсь окремий діалект, „і тим закінчувалось формуваннє в окреме племя“. Невважаючи, що теріторія сих розселенців граничила з старими осадами, вони ставали окремим і незалежним племенем, яке одначе часто і довго задержувало память свого споріднення з початковим племенем і підтримувало з ним звязки в інтересах самооборони против сторонніх неприятелів. Але й там де щезла ся память, подібность діалектів і спільні ймення тотемних родів дають змогу доволі певно вислідити початкову племінну звязь.

Ґрупа альґонкинських племен Верхнього озера може послужити за ілюстрацію сього процесу. Оджібуі, Отави і Потаватами колись творили одно племя, що сиділо на устю Верхнього озера. Оджібуі репрезентували первісне племя, що зісталось на старих оселях, і два иньші племена називали їх „старшими братами“. В середині XVII в., коли викрито се племя, воно займало обидва береги Верхнього озера і річки св. Марії до Гурона; се була одна з найбогатших в Америці околиць, на рибу і дичину, що становили головну поживу сього племени, яке не сіяло ні кукурудзи ні иньших рослин. Завдяки достаткови поживи тутешня людність дуже розмножалась і від часу до часу висилала цілі орди вселенців, які перетворялись в осібні племена. Так Отави носили назву „підстарших братів“, сиділи з початку мабуть на р. Отаві, потім поширили ся на велику теріторію. Потаватами сиділи на погранячу горішнього Мічіґану і Вісконсіну і звались „молодшими братами“. Між сими трьома племенами істнував союз для спільної оборони і наступу — звісний під назвою „Отавського союзу“. Спільні назви тотемних родів в усіх трьох племенах і язикові подібности потверджують їх спільне походженнє.

Розселення і переселення витворювали велике роздробленнє племен. Середню великість племени Морґан приймає коло двох тисяч: найбільші племена Півн. Америки мали до 25 тис. душ.

„Теріторія племени складала ся з тої области, яку воно замешкувало, і з доохрестної країни, скільки її племя вживало для ловецтва і рибальства й могло обороняти від нападів иньших племен. За сею країною був іще простір нейтральної землі, що відділював племя від його найблизших сусідів — на нього не претендувала ні одна сторона. Був він більший, коли обидва племени говорили ріжними мовами (отже не почували себе спорідненими), і менший — коли вони говорили діялектом тої самої мови. Ся так недокладно означена теріторія, однаково — велика чи мала, була володіннєм племени, що признавалось иньшими племенами й оборонялось ним самим.“

Імена, якими з часом означали ся племена, дуже часто мали характер припадковий, вказуючи або якусь прикмету їх житя або місце їх пробування, в дуже загальній формі („нарід прибережний“, „нарід горішній“ — по ріці, „гірняки“ — від гори, і т. д., подібно до наших народніх призвищ).

Дуже часто сі назви, з якими племена ставали звісними, ними самими не вживались, а були вони так називані сусідами — явище також добре звісне і у нас (пор. вище с. 90).

В середині племя складало ся з родів, які Морґан називав латинського назвою g e n s, видкидаючи термін „тотем“, запропонований ранійшими дослідниками (Schoolcraft). Самі Індіяне, очевидно, не мають для сього виробленої назви: роди називають ся іменами тих предметів (звірят, звичайно), які служать їх тотемом („символом“ або „знаком“, як толкує його Морґан). Таких родів буває в ріжних племенах ріжно: найменьше число, знане Морґанови — три роди в племени, найбільше по-над двадцять (у Оджібуїв він знав 23 тотеми, але не був певен, чи се повне число їх). Найчастійше бувало від пяти до десяти родів в племени. Відповідно великости племени і числу родів скількість людей одного тотему вагалась між соткою й тисячкою, бувало більше і меньше того.

З часом одні тотеми зводять ся і заникають, иньші розмножають ся і з них вилучають ся нові. Тим поясниєть ся, що в племенах спільного походження з часом зістають ся тільки деякі спільні тотеми, а прибувають иньші, відмінні. У пяти племен Ірокезів спільного початкового походження було тільки три спільні тотеми, які були у всіх 5 племенах: вовка, медвідя і черепахи. Племена Онеідів і Могавків з сих лише трьох тотемів і складались. Племена Сенека, Каюґа і Онондаґа мали ще спільні три тотеми: бобра, оленя і кулика; крім того у Сенеків були ще тотеми чаплі і сокола, у Каюґів угря і сокола, у Онондаґів угря і мяча. Шесте племя, прийняте пізнійше до ірокезького союзу — Тускарори, иньшого походження, мало вісім тотемів, з них чотири ясно показували розділ первісних двох на дві половини: сірого і жовтого вовка, великої й малої черепахи, иньші чотири були: медведя, бобра, кулика й угря.

Всі члени рода вважають ся між собою рідними, потомками одного батька або матери, — відповідно до того, чи діти рахують ся до роду батька або до роду матери. Вірування про походженнє від тотемного звіря не звернули на себе уваги Морґана і він принотував їх тільки в деяких родах, — вище було показано, що первісна ідея спільного походження звичайно звязуєть ся з предком звірячим.

Рахунки по батьку і по матери істнують між Індіянами поруч себе: в одних племенах батьківська, в других материнська система, але материнська частійша. Відповідно до того в роді зістаєть ся або жіноча або мужеська половина потомства. Коли се рід материн, то потомство чоловіків з сього роду буде пораховане в родах їх жінок, і в данім роді зістануть ся тільки жінки, їх доньки і так далі: „рід складаєть ся з гіпотетичної матери, її дітей і дітей її жіночого потомства, і продовжуєть ся так без перерви в жіночій лінії." Коли ж племя веде рахунок спорідненя по батьку то він складаєть ся з самого мужеського потомства гіпотетичного предка — так як складають ся нинішні фамільні ґенеальоґії.

Женити ся в своїм роді не можна, роди абсолютно екзоґамні, і сі три моменти Морґан і вважав рішаючими для істнування роду: ідея спорідненя, рахунок по матери і виключеннє женячки в роді. *)

З сеї ідеї спорідненя виникає спільний культ (котрим Морґан мало займав ся — се було ділом пізнійших дослідників) **) і охорона родом своїх членів. „Права і обовязки" індіянського роду Морґан збирає в такі катеґорії, які я повторю в тім самім порядку, як їх подає він (головно на основі ірокезької практики): Рід вибирає своїх сахемів (старців) і ватажків (воєнних) і має право їх відставляти. Уряд сахема був звичайно наслідний, на вакансію помершого вибиравсь або його брат, або сестринич (бо сини і братаничі при материнім рахунку попадали в иньші роди). Ватажки вибирали ся за особисті заслуги, число їх бувало змінне. Вони проводили в воєнних підприємствах, але взагалі особливого авторитету не мали. Сахеми до воєнної справи не мішались, уважались ранґою старше від ватажків, хоч теж мали чисто моральний авторитет. В роді бувало їх тільки по одному, ватажків по кілька: на вісім тотемів Сенека, з людністю коло трьох тисяч, бувало, по словам

*) „Рід починав своє істнуваннє, коли сформувались сі три підстави: кровний звязок, безпосередня ґенеальоґія через походженнє по матери і заборона женячки в середині роду. Послідовно слідячи за ідеєю роду, треба прийняти, як природний наслідок формуваннє парних родів, — тому що діти чоловіка мусіли виключати ся (з материних родів), і орґанізованнє обох кляс потомства було неминуче. Зі входом в житє двох родів в однім часі сей результат осягав ся від разу: чоловіки й жінки одного роду могли женити ся з жінками й чоловіками другого, а діти, що зачисляли ся до роду своєї матери, ділили ся б між обома родами" (с. 58). На сій підставі й Вундт приймає поділ племени з самого початку на дві половини. Але се занадто схематичний, занадто теоретичний вивід: в ґенетичнім розвитку початки племени мабуть старші від реґляментації подружа.

**) Про релігійні орґанізації племени Сенека, до котрого належав сам Морґан, спеціяльна праця: A. C. Parker, Secret medicine societies of the Seneca (Americ. Anthrop. 1909).

Морґана коло 60 ватажків. Оскільки рід їх не відставляв від уряду, і сахеми і ватажки зіставались на своїм уряді до віку.

Рід наслідує майно по своїх померших членах, в міру того як виробляють ся понятя власности: все те, на що нема індівідуального права, само-зрозуміло лішаєть ся в спільнім володінню роду. Коли член роду виходив до иньшого села, орні ґрунти, городи чи житло його зіставали ся родови: виходець не міг передати на них прав чужинцеви.

Рід дає поміч і опіку своїм членам і обстоює їх права. Він виступає местником за вбитого чи покаліченого свого члена, і коли переговори про мирне полагодженнє справи не доводять до кінця, вибирає местників, котрим поручає пімсту. Навпаки, коли членови трапить ся нещастє вбити когось з племени, рід стараєть ся охоронити його від пімсти, полагодити справу, помагає йому сплатити викуп за голову, або складаєть ся на сей викуп. Помагає своїм членам в видатках звязаних з женячкою, прогодовує їх підчас рітуальної жалоби, коли члени сімї, стративши брата або сина, якийсь час не можуть займати ся ніяким промислом на свій прожиток.

Рід має свої імена, котрими наділяє своїх членів — новородків, адоптованих, і в тих моментах, коли член роду мусить змінити своє імя: при переході з одної поколінної кляси до другої (з дитинства до порубоцтва, з мужеського віку до старости — як де було прийнято) і з переходом на уряд, чи з виходом з уряду, і т. д. Всї такі надання і зміни імени оповіщають ся на зборах тотему, й приймають ся ними до відома. Імя часом позичаєть ся комусь до иньшого тотему, але з смертю обдарованого повертаєть ся назад до свою тотему. Все се зрозуміло з становища понять про маґічне значіннє імени, які в сій стадії релїґійного світогляду сплітають ся з тотемними ідеями.

Рід, як ясно з сього, оден має право наділяти сторонніх людей членськими правами, себто адоптувати його до свого тотему.

Все се тичить ся вже релїґійного житя, котрим рід живе дуже сильно, тільки Морґан досить мало ним займав ся, а ми про сю форму родового житя говорили вже вище. Морґан коротко згадує про ріжні свята племен, котрими завідували спеціяльні „сторожі віри“, вибрані родом, з чоловіків і жінок. Сі „сторожі віри“ визначали дні свят і займались усякими приготованнями по своїй спеціяльности — чоловіки й жінки, вони виконували функції жерців (котрих тут не було окремо) і споряжали святочні пири, які були головним змістом сих свят.

Рід мав своє окреме місце похоронів, там де істнували спільні племінні кладовища. Таке кладовище було відомо Морґанови у Тускарорів, уже по тім як вони стали християнами: членів тотему ховали

в однім ряді, — іде ряд тотему бобра, потім два ряди медведя, ряд сірого вовка, і т. д. Там де був звичай збирати кости небіжчиків, звичайно кости членів одного роду збирали ся в однім гробівці. При похоронах свого члена всі сородичі несуть жалобу, а активні ролі в похоронній церемонії розділяють ся між членами иньших родів племени — як де прийнято.

Править справами роду збір його членів — в нім беруть участь чоловіки й жінки. Він контролює склад свого роду — наділяє йменнями своїх членів, адоптує сторонніх. Вибирає своїх урядників — сахема, ватажків і сторожів віри, і має право їх відставляти. Рішає всі біжучі справи свого роду і через свого сахема приймає участь в рішеннях племени, на племінних зборах.

Посередню орґанізаційну ступінь між родом і племенем становлять ті ґрупі, які Морґан зве грецьким терміном фратрій. Ми мали нагоду познайомити ся з ними у австралійських племен, де вони мають більш реальне значіннє — як екзоґамні ґрупи тотемів: члени родів, які належали до одної „фратрії“ (чи „кляси“), могли женити ся в усіх чи в деяких означених родах другої фратрії, а в своїй фратрії — ні.

У американських Індіян ся заборона зісталась тільки місцями, у иньших племен лишилась память про сю ролю ґруп чи фратрій, але в житю вони затратили ся значіннє, і зістались пережитки їх головно в сфері релиґійній, котрі Морґан і постарав ся зібрати, головно серед ірокезьких племен. У Сенека кожда з двох фратрій мала свою релиґійну корпорацію, яка сповняла певні релиґійні обряди. Коли вмирає якийсь визначний член роду, його фратрія в цілім несе жалобу, а друга фратрія приймає на себе виконаннє всіх похоронних церемоній. Спортові гри (гру в мяч) фратрія веде против фратрії. В засіданнях племінної ради сахеми і ватажки фратрії засідають окремо і творять немов окрему корпорацію. При обсадженню уряду сахема друга фратрія має право veto. Коли станеть ся убийство між членами двох ріжних фратрій, пошкодовані звертають ся до своєї фратрії, і обидві фратрії старають ся поладнати справу своїми переговорами.

В сих звичаях доволі ясно виступає первісна роля сих „фратрій“ як двох половин племінної скупини. Сенека переказують, що тотеми медвідя й оленя були найстарші і всі иньші пішли від них через поділ. Кождий Сенека говорячи про членів своєї „фратрії“ зве їх братами, а членів другої фратрії — своїми „братами в перших“. Більш ніж у Ірокезів поглубивсь і обріс ріжною символікою поділ на „фратрії“ у Омага. Одна фратрія представляє собою сили дня, неба, полудня, елемент мужеський: друга ночи, землі, півночи, елемент жіночий: ролі

в рітуалі розділюють ся між ними відповідно сьому, і як всяке житє і всякий рух уявляєть ся як заплідненнє земної-жіночої стихії стихією небесною-мужеською, — відповідної ваги набирає співділаннє фратрій. Заразом одначе виступає досить різко й їх антоґонізм. Пять родів одної й пять родів другої виступають у всім як дві сторони. Табор різко розділюєть ся на сі дві половини, й членови одної фратрії небезпечно одинцем, без товариства переступати ту ідеальну лінію, яка ділить обидві половини. В усяких церемоніях, парадах, забавах члени виступають з своєю фратрією (Dorsey, Fletcher, La Flesche).

У деяких племен фратрії заховали своє тотемне імя, котре очевидно було тотемним іменем основного роду. Напр. у Тлінкітів є дві фратрії і в них такі роди:

фратрія вовка: медвідь, орел, дельфін, акула, нирок;
фратрія крука: жаба, гусак, морський лев, пугач, лосось.

Очевидно, кажу, сі назви фратрій се тотемні назви початкових двох родів, з котрих вийшли иньші роди, і память про їх приналежність до двох екзоґамних родів зістала ся в екзоґамії фратрій, яка у сих Тлінкітів додержуєть ся й досі. Реліґійна і юридична спільність фратрії се пережиток реліґійної й юридичної спільности тотему, з котрого вона вийшла.

Трапляють ся, хоч і рідше, племена з трома фратрійними ґрупами.

Як орґанізаційні моменти, котрими племя обєднує свої роди, окрім теріторії, мови і спільного імени, вказаних вище, Морґан підносить знов таки спільний культ, реліґійні обряди, гри і свята, які племя справляло кожде окремо від иньших.

Далі — право племени затверджувати сахемів і ватажків, вибраних родом, і право відставляти їх. З огляду, що сі сахеми і ватажки засідали в раді старшин племени, зовсім натурально, що ся рада рахувала за собого право потверджувати чи проголошувати нововибраних, котрих вона приймала до себе, і виключати і скидати з уряду тих, кого вона не хотіла мати.

Незалежно від того сама по собі рада старшин являлась незвичайно важним орґанізаційним моментом в житю племени. Засідання її були відкриті, кождий член племени, в тім числі й жінки (через оратора) могли забирати слово; але рішали тільки старшини — сахеми й ватажки. Раді належало право проголошувати війну і замиряти, вести переговори й укладати союзи з иньшими племенами (оскільки з якимсь племенем не було специяльно проголошеного союзу, відносини між ними вважались воєнними, і тому кождий з власної ініціативи міг орґанізувати напад на чужинців, не питаючись ради старшин, ані зголошуючись до неї)

Рішення в радах Ірокезів мусіли прийматись одноголосно; про иньші народи Морґан не мав відомостей.

У деяких племен був старший сахем для цілого племени, який репрезентував все племя, особливо в моментах, коли ціла рада не могла виступити. Близших відомостей про сей уряд Морґан ніяких не міг дати, крім загальної замітки, що власть сього головного сахема була дуже мала́ і не мала екзекутиви.

Нарешті, племена спільного походження, як сказано, обєднували ся в союзи й ліґи для спільної оборони. Морґанови були звісні, крім союзу Ірокезів — найбільше виробленої з сих орґанізацій і детально ним вистудіованої, союз пяти племен Крік, трьох племен Отава, ліґа „семи радних огнів“ Дакота, союз семи громад Мокі в Новім Мексіку і союз трьох племен мексіканських Ацтеків. Він припускав що у „сільських Індіян“, які живуть громадами (pueblo), такі союзи були особливо часто практиковані.

Але взагалі треба сказати, що сі племінні союзи мало по собі лишили слідів, окрім союзу Ацтеків — про котрий одначе приходить ся виловлювати доволі непевні й загальні відомости у старих істориків Мексіки, та союзу Ірокезів, завязаного, по їх рахункам, за 150 або 200 літ до приходу білих, себ-то десь в XV в.,*) полумітичним героєм Ґейовентою (Гайаватою) і його товаришом Даґеноведою. З того часу він удержав ся в уживанню до нинішньої доби. (Його традиції були поетично оброблені Льонґфельом в звісній поемі „Гаявата“).

Се була гарно орґанізована федерація пяти ірокезьких племен, представлена федерального радою з пятдесяти сахемів (властиво 48, бо два місця: самих Гейовенти й Даґеноведи зіставались незайнятими), зафіксованих в певних числах за поодинокими племенами. Сам Морґан уважав сю федеральну орґанізацію явищем виїмковим, і таким вона була дійсно.

Ми мусимо памятати, що племінний устрій Індіян представляє maximum того, чого дійшло жите племени в своїм розвитку, не зазнавши розкладової сили тих процесів, які у иньших народів виростали скорше чи пізнійше поза рамці племінного і родового устрою й розвалювали його.

Тим часом як у деяких племен слабкість орґанізаційного процесу задержала і законсервувала племінні ґрупи в майже неорґанізованих

---

*) По відомостям Морґана „викрито“ Ірокезів в 1608 р., відповідно до того завязаннє союзу припадало б на першу або на другу половину XV в. — але історія і хронольоґія його завязання, як бачимо, дуже неясно представляла ся самим Ірокезам.

формах, в тім роді як у пількомайських Індіян або у Ескімосів *), так у сих північно-американських Індіян орґанізаційний процес племінного житя дійшов до найвищих форм політичної орґанізації, не вийшовши з рамців племени. Ірокези дають нам клясичний взірець федеративної держави в сих племінних рамках. Вище ми підчеркували (с. 91, 136), що всі атрібути правової держави, які мислять ся звичайно виключно тільки як атрібути держави клясової, ми бачимо вже в житю племени. В ґрунті річи воно являєть ся також державою, котра, розуміеть ся, в порівнянню з сучасною державою має форми невироблені, державний апарат тільки в зародках, — але властиво не богато лишаєть ся позаду від примітивних деспотій з клясовою діференціацією, які підводять ся під катеґорію примітивної держави. Але про північно-американські племінні орґанізації можна сказати далеко більше: вони своєю орґанізацією стоять далеко вище від примітивних клясових держав. Між ірокезькою федерацією і нинішніми федераціями республік властиво не можна вказати ніяких ріжниць, які б могли дати право вважати сю племінну федерацію типом принціпіяльно низшим в порівнянню з анальоґічними державно-клясовими орґанізаціями. Можна сміло сказати, що коли б не було европейської кольонізації, яка кінець кінцем позбавила суверенности їх федерацію, Ірокези мали б усяку підставу домагатись, щоб їх федерація була прийнята до Ліґи Націй, сього найвищого щабля сучасної правно-державної мисли.

Але як уже се було сказано, і я ще раз се повторюю: такий орґаничний, можна сказати — ідеальний розвій родово-племінної орґанізації, яку ми бачимо у північних Індіян, спеціально у Ірокезів, був власне явищем виїмковим, як чистий тип такого розвою. В родово-племіннім побуті иньших народів, культурних і примітивних, ми стрічаємо здебільшого ті самі форми пожитя що у Ірокезів: родові ґрупи, звязані ідеєю спільного походження, спільним культом і спільними традіціями (родові герої, свята, кладовища), спільними маєтковими правами (участь в майні і наслідуваннє), родовою екзоґамією і племінною ендоґамією (подружа в межах племени, але поза своїм родом), обєднаннєм родової старшини в певних спільних орґанах племени, культовою і культурною звязею свого племени (спільність мови, традіцій, імени, обрядів і культів) — з чим звичайно звязуєть ся володіннє певною теріторією. Ми бачили сі елєменти у ріжних примітивних народів і ще побачимо їх, коли будемо говорити про перехід з родово-племінної стадії до стадії клясово-державної, у ріж-

*) Прошу рахуватись одначе з зазначеною вище можливістю, що тут може бути і реґресія колишніх більш орґанізованих форм племінного житя (с. 92—3).

них культурних народів: Греків, Римлян, Ґерманців, Словян, Аріїв, Семітів, Китайців, і т. д.

Але як народи примітивні здебільшого не вміли розвинути родово-племінну орґанізацію в таку повну систему як Ірокези, і вона зісталась недорозвиненою, або вироджувалась в деспотію, — так сі культурні народи теж звичайно не доходили до останніх меж родово-племінної орґанізації, тому що соціяльний процес розвивавсь у них буйнійше, і ріжні діференціяційні тенденції, виходячи з рамців родового і племінного побуту, розвалювали його скорше, ніж він дійшов до останніх своїх орґанізаційних можливостей.

У одних був то переважно економичний процес — розвій оселого, хліборобського господарства, розвій власности й економичних нерівностей, нагромадженнє засобів, розвиток обміну і витвореннє на тім ґрунтів економичних кляс. У других переважну ролю відіграла воєнна енерґія племени, підбій, невільництво, утвореннє воєнної аристократії й власти воєнних ватажків. У третіх прискорило сей процес житє релігійне. Розклад роду часто був довершений розвитком патріярхальної родини, ширших родин (задруг) і теріторіяльної громади.

У індіянських племен, видимо, сі процеси були слабші, й тому родо-племінна орґанізація скріпила ся й устояла ся, дійшовши у Ірокезів таких високих політичних форм, до яких иньші народи доходили тільки довгим розвитком держави клясової.

Війна та її впливи. Потребу оружної оборони і запевнення безпечности ми одмітили вище між тими факторами, які вели до консолідації людських скупин і орґанізації їх в племени, до витворення поколінних верств і сепарації мужеського елементу в інтересах розвою більшої активности, і т. д.

Але ще більшу ролю війна та її наслідки відограють в процесі розкладу і виродження родово-племінного житя, і тому тут, починаючи огляд тих процесів, які розкладали первісну племінну солідарність, оглянемо ми ролю війни в соціяльному житю людства на сих степенях його розвитку. Побачимо і безпосередні її впливи, і посередні — через ті пертурбації, які вносить вона в иньші сторони племінного житя, як напр. в економичну його сферу, приготовлюючи розклад і виродженнє племінного укладу.

В племінним житю війна явище постійне, хронічне. Морґан схарактеризував його короткими і влучними словами, що „в теорії“ кожде індійське племя рахувало ся в стані війни з кождим иньшим, з котрим воно не уложило спеціяльного трактату“ (с. 100). Отже мир був явищем спеціяльним і виїмковим, війна станом нормальним, і се дійсно явище за-

гальне — чи то в нашім старім племіннім житю, де племена неустанно „бяху обидими иными окольними“, чи то у ріжних сучасних низько-культурних народів, коли вони виходять з примітивного розсіяння й починають збивати ся в купи. В зовсім примітивнім розсіянню такої постійної ворожнечі нема: рідкість залюднення, соціяльне відчуженне, незначність зносин зводили конфлікти до мінімуму. Натомість в племіннім ґрупованню ворожнеча ґруп являєть ся дуже звичайним атрібутом. „Кожде се село являєть ся окремою державою, і звичайно сусідне село — його ворогом,“ характерізує мелянезійські відносини Тіленіус.*)

Працюючи над внутрішнім замиреннєм у себе в середині, племя паралельно з тим замикаєть ся від усього що зістаєть ся по за його рамцями: виносить на свої межі всі елементи недовіря, відчуження і ворожнечі, які кінець кінцем витворюють сю атмосферу хроничного ворогування, яка окружує племя. Член племени чує себе безпечним, захищеним родо-племінною солідарністю у себе відома. Він не допускає можливости скривдити чимсь соплеменника, обманути його, присвоїти щось що йому не належить, і сам певен того, що ніщо таке не стріне його тут. Але супроти чужоплеменника він все вважає собі дозволеним — і сам від нього всього мусить боятись. Виходячи за межу своєї племінної теріторії він уже виставлений на всяку небезпеку. Правда, за його кривду або голову племя буде містити, се оден з перших прінціпів племінної солідарности — охорона і пімста за своїх членів. Але в міжплемінних рахунках, які зводять ся на його межах, звичайно і без того єсть уже факти, за котрі члени племени вважають себе покликаними до пімсти.

Се не тільки убийства реальні, але й усякі підозріння, що чуже племя тим чи иньшим способом шкодить, чарує: напр. того чи иньшого члена воно привело до смерти своїми чарами; в примітивних понятях смерть зістаєть ся довго явищем сверх-природним, результатом якихось маґічних штук, в котрих підозрівають ся вороги. Дальше — інціденти з умичками, котра теж вийшла тепер за межі племени. Факти утечі на теріторію чужого племени жінок, котрим тяжко приходилось від чоловіків. Нарушення ловецького права, переходи племінної теріторії чужими ловцями, викраденнє з пастки дичини або риби з верші, попсованнє приряду, чи крадіж яких небудь цікавих ловецьких чи иньших знарядів чи зброї — все се витворює ґрунт для неустанної ворожнечі, в котру потім вливаєть ся вже і воєвничість, жадоба війни, вихована мужеськими орґанізаціями, інститутом ватажківства, і т. ин. Сама енерґія, яка збираєть ся в сих орґанізаціях, шукає свого виходу в дрібній межиплемінній війні, „малій війні“, чи ворогуванню (Fehde), які її називають соціо-

*) Ethnographische Ergebnisse (c. 126).

льоґи, — тому що „війна“ для сього стану занадто гучна назва. Війна викликає ідею чогось орґанізованого, плянового, тим часом як тут іде скорше про сусідську колотнечу й ворожнечу в стилю „Кайдашевої Сімї“, тільки в ширмім розмірі, але теж в формах звичайно більше шумливих, ніж крівавих.

Клясичну ілюстрацію її дає Норденскіольд в своїх начерках індіянського житя Полуд. Америки:

„Причиною війн між тутешніми племенами звичайно буває рибальство і добичництво. Одно племя перегорожує ріку, так що риба не доходить до місць полову другого племени, тоді се старається знищити запруду. Хтось з сього племени зранить або вбє когось з противного племени, — і війна в повнім ході.

„Тоді обидва племени відступають настільки, що між ними повстає порожня полоса. До орґанізованих боїв, здаєть ся, приходить рідко, і звичайно, число вбитих буває дуже мале. Оден білий чоловік так росповів мині раз про битву, яка сталась між племенами Choroti і Mataco — дуже характеристично, хоч трохи й перебільшено. Коло його оселі дві значні ґрупи воювали цілий день. Богато стріляли — бо вже деякі Індіяне мають і рушниці. Вечером оден з Choroti, тікаючи, забіг до мого дому. „Як же там пішло?“ спитали його. „Зле“, відповів він. „Скільки вбито?“ „Ні одного.“ „Ну то богато вам поранили?“ „Ні, нікого.“ Очевидно битва йшла на віддали, якої не сягали стріли; коли ж Mataco стали відважно підступати, Choroti стали тікати.

„Але не всі битви, розумієть ся, проходять так безкровно. В одній битві Ashluslay і Toba було вбито десять Ashluslay і оден Toba — се був розвідчик, висланий на розглядини.“ *)

Але результати сих війн дають себе відчувати дуже серіозно. Норденскіольд за кілька літ констатував значні зміни в теріторії воюючих племен, і ставив проґноз, що як сі війни Ashluslay і Toba будуть тягнутись далі, то Ashluslay будуть зовсім відбиті від ріки, яке служить важним джерелом їх поживи, й мусять уступити ся в глибину пустого й недогідного до житя Gran Chaco, як богато иньших племен, що мусіли туди вступити ся, з більш догідних місць, наслідком своєї пасивности чи слабости, засуджені на вироджене або вимерте.

Се властиво звичайний фінал в сій боротьбі, коли вона з дрібних сусідських зачіпок розгорить ся на добре, розмішаєть ся мотивами економичними, викличе почутя ненависти й завзятя, і набере характер обо-

---

*) Indianerleben, с. 129 і дд.

пільного нищення. Слабійше племя, о скільки не встигне приєднатись до сильнійшого, віддавши ся під його опіку (як то више ми бачили з племенем Тускарорів) — вигоняєть ся, винищуєть ся, часом вирізуєть ся — особливо мужеська людність: що найбільше, діти й жінки забирають ся в племя побідників. Поки економичні умови житя не дадуть вартости невільничій та підданській праці, не змусять цінити невільника, — ворога можна тільки нищити. Ідея правного споріднення і культової спільности, яка лежить в основі племінної орґанізації, утруднює обєднанне переможців з переможеними: такі приклади, де переможці приймають переможених в своє племя, бувають часами (так напр. Ірокези, перемігши Еріїв і „нейтральну націю", запроєктували їм війти в ірокезький союз, і тільки як вони на се не згодились, вони їх вигнали дальше від своїх границ). *) Але се можливо тільки як виїмок. На се треба спеціяльних обрядів і церемоній, певного псіхольоґічного перелому, який би дав змогу глянути на недавнього ворога як на свого брата по крови і вірі. Се не легко, і тому племінні війни, коли вони розгорюють ся, набирають форм все більше лютих і суто руїнних. На очах історії вигинуло таким чином безліч племен, а по за її очима ще більше. Через те то племя в примітивних обставинах річ дуже круха і непевна, і тільки в спеціяльно-сприятливих умовах чи ізоляції, чи рівноваги, чи орґанізованости воно може жити довго і еволюціонувати без катастроф.

Інстинкт самоохорони противставляє сій небезпеці відпорну силу то в формах псіхольоґічних, то орґанізаційних.

Перші — се розвій в племіннім житю того що ми звемо воєвничістю. Громадська опінія починає хвалити і розвивати всякими методами завзяте на ворогів, замилуванне до їх нищення всякими способами, і необхідну самооборону перетворює в спорт, де полюванне на чоловіка стає вже річю самою в собі привабною, найбільшого утіхою й метою житя. Розвиваєть ся культ военного трофею — взякого роду докази перемоги над противником стають найкращою окрасою окремого чоловіка чи цілого племени. Черепи, щелепи, иньші кістки, шкіра, волосе (скальпи) зуби, уха, пальці, очі, сексуалії вбитих ворогів (як де яка мода) пильно консервують ся, сушать ся, муміфікують ся і зберігають ся в громадській (чи мужеській) господі племени села як дорогі памятки, як предмети пихи й слави, служать найкращою індівідуальною чоловічою окрасою, як доказ мужности, відваги, зручности — найвищих прикмет, які цінять ся в людині. Людські кістки, а особливо черепи стають подекуди першою основою всякої виставности, всякої етікети. Дім громадський або

*) Морґан, с. 126.

дім ватажка мусить бути прикрашений ними; в будову нового дому мусять бути положені людські черепи; чаша з черепа — се найкраща посудина на пиру; племінний сіґнальний барабан чи труба обвішуєть ся черепами або щелепами. Молодий чоловік, щоб мати право оженитись, мусить принести людську голову, — се вимагаєть ся подекуди при залицяннню до дівчини, або для весільної церемонії, і т. д.

Тут відограють велику ролю і маґічні ідеї: вірування, що маючи у себе частину тіла свого ворога, чоловік держить його у своїй власти й не дає йому шкодити по смерти, а споживаючи його тіло він забирає собі його силу, розум, всякі фізичні здібности. В звязку з сим розвиваєть ся і людоїдство (канібальство). Але подекуди воно кінець кінцем стає питаннєм жолудковим. В місцях бідних дичиною, напр. в деяких частях Австралії і Африки, на ріжних океанійських островах, де майже нема ніякого дикого звіря, ні домашньої худоби, сливе єдине мясо, котре можна добути — се мясо людське, і воно вважаєть ся поживою найкращою, дорогоцінною, поїдають ся під ріжними приводами і свої люде, і головно чужі, побиті вороги — захоплені в неволю бранці. Міжплемінна війна дістає як перше гасло — „мяса!“ (низше, с. 189). Але в попереднім своїм розвитку канібальство безсумнівно переходить через реліґійно-маґічну стадію, і тому напр. у деяких племен бути зїденим своїми близькими — се найкраще, найприємнійше, щасливе закінченнє житя, котрого людина навіть прагне.

Але раз ставши предметом амбіції й пихи, канібальство і пишаннє людськими трофеями стають метою самі по собі і розвивають оту войовничість, отой людський спорт, що у богатьох племен, як сказано стає головним і найкращим змістом житя, його нервом і метою. Коли людина найбільшим щастєм уважає можливість повеличати ся перед черепами своїх противників, звертаючись до них з такою промовою: „Так! ви хотіли втікти від мене, але моє щастє випередило вас! я вас зварив і зробив поживою для мою роту! Де ваш батько? — зварено його! Де ваш брат? — зїджено його. Де ваша жінка? ось вона сидить як моя жінка! де ваші діти? — ось вони з тягарами на плечах, вони носять мині поживу, як мої невільники“, — се відкриває нам псіхольоґію отсього военичого виховання людини племенем.

Але нам інтереснійша социяльна сторона сеї племінної самоохорони, яка виявляєть ся в твореню певних орґанізаційних форм, таких як военні кляси і орґанізації, школеннє молодіжи, твореннє військової власти ватажків ріжних катеґорій — певної военної єрархії.

Вище ми бачили вже, як припоровлюєть ся до військових завдань орґанізація мужської людности в поколінних верствах. Ловецтво й війна,

потреба відокремити найбільше здатну до сих справ мужеську людність, можливо виспеціялізувати й вишколити її в сих зайнятях були головною побудкою до відокремлення мужеської людности й утворення спеціяльних мужеських осередків і орґанізацій. З ослабленнєм війни і ловецтва, у народів скотарських і хліборобських, коли вони не ведуть інтензивної хронічної війни, сі орґанізації слабнуть і западають; у воєвничих і ловецьких народів, навпаки, живуть і розвивають ся.

Реліґійні чи маґічні церемонії, звязані з уводинами молодіжи в мужеську верству, використовують ся для приготовання молодиків для військової справи, перетворюють ся в певну школу воєнного ремесла і спорту. Подекуди вважаєть ся ділом матери з перших літ дражнити дитину, щоб зробити її гнівною й лихою, а ріжні спроби витрівалости молодіжи перетворюють ся в систему правдивих тортур, які не кожний може витримати (притчею во язиціх стали тортури деяких індіянських племен, особливо Манданів, описаних Катліном).

Переводить ся спеціялізація в воєннім ділі можливо ширших кругів мужеської людности. У ріжних американських племен стрічаєть ся напр. поділ в с е ї мужської людности на половину воєнну і половину так би сказати цівільну („червоні“ й „білі“ городи у Чіроків). На Н. Ґвінеї також знайшли ся такі села, поділені на дві половини: одна стоїть під проводом цівільного, чи реліґійного старшини, котрого особа „табу“, друга під началом військового ватажка: ся сповняє військову й поліцейську службу. У иньших певні поколінні верстви або мужеські клюби, як ми вже бачили, виберали своєю спеціальністю ловецтво або військову справу, не стільки як службу племени, скільки як певний спорт, що давав їм особливо почесне і впливове становище, а провідники чи ватажки сих ґруп чи кляс займали в орґанізації племени певне місце поруч старшин родових чи реліґійних, часом як їх товариші, часом — вибивались на перше місце й давали початки нової орґанізації племени.

Найчастійше обидва сї процеси — псіхольоґічного й орґанізаційного школення людности, в інтересах оборони або аґресивної енергії племени, розвивають ся рівнобіжно, — але не рівномірно: бере перевагу та чи иньша сторона, воєвничість або воєнна орґанізованість племени. Старинні Римляне, напр., які вибились на перше місце своєю військовою орґанізованістю, зовсім не були народом воєвничим. Як відомо, се був нарід мужицький, хліборобський, який за панщину відбував свої походи, до котрих покликала його рада племінних старшин, сенат, пильнуючи при тім, щоб сі воєнні підприємства не дуже шкодили хліборобській роботі. Він не привязував великого значіння трофеям і військовій славі, а вважав на поширеннє „римського поля“ і земельної нарізки.

Натомість славні своєю воєвничістю північно-американські індіянські племена, дійсно може найбільш воєвничі, шо зробили з війни культ житя, — переважно зістались мало орґанізованими в воєнній справі. Війна лишилась у них дійсно тільки індівідуальним спортом, а не стала орґанізованою функцією всього племени, чи держави, докладно підпорядкованою її інтересам і нею монополізованою.

Навіть у Ірокезів, найбільш орґанізованого народу, війна зісталась здебільшого приватною справою. Як сказано, з тими племенами, з котрими не було спеціяльних трактатів, ірокезькі племена рахували ся в війні. Кождий ірокезький вояк, як описує Морґан, кождої хвилі, на власну руку, не питаючись ні федеральної, ні племінної ради, ні навіть своїх родичів, міг узяти на себе ініціятиву походу. „Свій замір він оповіщав тим, що орґанізував воєнний танець і закликав охочих. Се заразом давало практичну пробу популярности його замислу. Коли ініціяторови вдавалось зібрати ватагу — що складала ся з тих хто пристав до воєнного танцю, вони зараз пускали ся в путь, — поки ще ентузіазм був в своїй найвисшій точці“.

„Таким же способом формували ся військові відділи, щоб відбити ворожий напад, коли він загрожував племени. Коли кілька тим способом зібраних ватаг збиралось до одної воєнної купи, кожда зіставалась під началом свого власного воєнного ватажка, а спільні операції рішались нарадою сих ватажків. Як що між ними трапляв ся ватажок з старих загально признаною репутацією, то він натурально ставав головним провідником (с. 100).“

Карієру ватажка у Делярарів — иньшого індіянського племенного союзу, тільки слабше орґанізованого ніж у Ірокезів, описує оден з дослідників, Льоскіль. Звичайно першим приводом до виступу являєть ся сон, який приводить до рішення пустити ся в воєнну експедіцію, і для сього збирають ся охочі. Коли така експедіція не вдасть ся, амбітні пляни претендента на ватажківство тим самим упадають. Коли кілька таких експедіцій вдасть ся щасливо, їх ініціятор признаєть ся всіми як ватажок. Після сього звязок між такими ватажком і „молодцями“, які ґрупують ся коло нього, не перериваєть ся і в мирному часі. Такими молодцями звались, як у наших козаків, взагалі люде, які ходять у походи й займають ся воєнним ділом. Верства ся таким чином фактично розбивалась на ряд дружин, які ґрупували ся наоколо воєнних ватажків.

Приглянь мось тепер орґанізаційним формам иньших клясичних войовників — семітів. Вище ми говорили про орґанізацію воєнної верстви у Масаїв. Сей семітський народець, як знаємо (с. 118), заховав родовий

поділ, але він покриваєть ся спільною орґанізацією военної верстви, яка становить головну активну силу племени. Пильнує її орґанізації головний старшина, oibоni, патріярх масайського народу. Початок його власти зістаєть ся не вияснєним, але ріжні подробиці вказують скорше на релігійно-чарівницьке походженнє його влади, ніж військове, або родово-патріярхальне. *) Його рід взагалі визначаєть ся талантами чарівників, тим часом як иньший рід — анальоґічний еврейським левітам, уважаєть ся спеціяльним сторожем релігійних традицій, на котрім спочиває особлива ласка божа (його члени меньше віддають ся війні, і цінять ся особливо за своє знаннє робити дощ). Спеціяльність oiboni — військові чари і пророцтва. Тому до нього удають ся за благословеннєм, чи дозволом на похід, і він в формі пророцтва про вислід дозволює або зборонює похід і дає інструкції для нього, на основі своїх відомостей, збираних через розвідчиків. Він же, як ми вже знаємо, керує орґанізацією масайської військової верстви, призначаючи періоди обрізання — себто набору рекрутів до війська, час переходу з рекрутів до активного корпусу, і звідти в цівільну верству, або такби сказати — в резерв армії, котрому визначає й місцевих, окружних старшин.

Очевидно, ся патріярхальна теократія Масаїв знейтралізувала розвій влади военних ватажків — так як у Ірокезів зробила се саме орґанізація ради родових старшин (сахемів). При всій войовничости тих і сих ні там ні тут не витворилось военної діктатури, в тій чи иньшій формі.

Уряду военного ватажка у Масаів сливе не виробилось. Поколінна верства вибирає собі „оратора“ (aigwenani), який має визначати ся так би сказати — інтеліґенцією, а не военними здібностями. Хлопці-підлітки, призначені до обрізання в будучім сезоні, виберають з поміж себе такого aigwenani, „що має завданнєм виховувати їх в товарискости і корпоративнім духу.“ Рекрути і вояки настановляють собі також „ораторів“, вибераючи на се товаришів визначних не стільки відвагою, скільки вимовою, оборотністю й лукавством. „Оратор не мусить навіть бути хоробрим вояком: хитрість, підступність і скритість се скорше ті прикмети, які його способлять до політичної сторони його уряду.“ Його діло завязати приязнь з ватажками сусідніх племен, богатих худобою, приспати їх увагу, розвідатись через розвідку про все що потрібне для щасливого висліду нападу, і т. д. Друга сторона його уряду — внутрішня: він виступає судею в усяких суперечках і про́ступках вояків свого двору.

---

*) Напр. крім усього иньшого цікава ріжниця в похороні: oiboni ховають в землі, як ворожбитів і членів священного роду „кіборон“, а не виставляють просто, як вояків.

Становище военних ватажків дослідник характеризує так: Провідну ролю між вояками грають т. зв. „бики“ — буває їх у дворі пять або шість, а своє становище вони здобувають відвагою й хоробрістю на війні і фізичного силою. Вони бувають провідниками в битві. Відзнакою їх ранґу служать великі кістяні калатальця, котрі вони вживають в танцю і в битві: гуком їх вони скликають вояків, як розібєть ся відділ.

Поруч них займають привілеґіоване становище згадані „добродії“ — щедрі вояки, сини щедрих і богатих батьків, котрі справляють особливо часто пири, наділяють мясом товаришів і всіх хто трапить ся; їх окружають особливою опікою в поході і битві і всяко старають ся їм помогти.

Поза своїми обовязками „оратори“ та „бики“ живуть зарівно з усіма і не мають ніяких етікетальних ріжниць — з ними тільки старають ся не заходити в суперечки й не зачіпають їх дівчат.

Таким чином военної єрархії властиво не виробилось, военна орґанізація взагалі дуже примітивна, і виручаєть ся сильним національним почутєм і тим корпоративним духом, котрий всяко культивуєть ся між молодіжю. Масаї дивлять ся на себе як на вибраний богом нарід, призначений на те, щоб жити коштом иньших: сусідні Негри в їх очах не більше як сторожі божої худоби, призначеної для Масаїв. Вихованнє корпоративної і національної солідарности являєть ся, як ми бачили, головним мотивом поколінної орґанізації, на котру пішла вся орґанізаційна енерґія народу. Ся ж товариська солідарність і корпоративна рівність, очевидно, також запобігла витворенню сильної влади ватажка — з одної сторони, економичних кляс — з другої.

Але частійше розвій орґанізованих военних сил веде як раз до сих наслідків. Родичі Масаїв Євреї, в подібній воєвничій атмосфері доволі скоро перейшли від правління священиків і ватажків до орґанізованої влади королів, і на наших очах приходять до военної деспотії ріжні племена на дуже ще примітивних ступенях економичного і культурного житя.

Пасарґ оповідає, в своїй моноґрафії про Бушменів Калагарі, що у них був давнійше ватажок, що повелівав на великій території: старий Бушмен оповідав про нього як наочний свідок. Він був головним проводирем у війні й судею у всіх справах які виникали між бушменськими родинами, з причини порушення права на полюваннє, подружних суперечок, убийства і т. под. Старий Бушмен памятав його арсенал — хижі повні списів і всякої зброї. На поклик його збирались Бушмени й він водив їх на ворога. Сусіди тоді не важились влазити на їх теріторію, або робили тільки грабівничі напади. З своїх підданих сей ватажок

збирав річну данину з шкір, слоневої кости і т. ин. На непослушних, які не виконували його наказу, він посилав карні експедиції, які несподіваним нападом заставали їх в ночи, вимордовували й розганяли, і так уставляли послух — поки прихід білих не перевернув коміть головою весь сей соціяльний лад і не привів до катастрофи.*)

Бачимо тут дійсну деспотію, що грубою силою й терором надробляє недостачу моральних звязків і солідарности, які виховують ся родо-племінним устроєм. Але дальшу еволюцію влади ми відкладаємо на пізнійше. Тепер же констатуємо тільки, що скоро лише війна стає дорогою до карієри, яка висуває своїх „заслужених“ в перші ряди племени, поруч родових старців і божих улюбленців: усяких ворожбитів священиків і т. ин., та крім сеї слави і впливу починає приносити їм і реальне добро, в виді визначної участи в здобичи, — так війна дістає новий мотив свого перетворення в хроничне явище племінного житя. Перед тим войовничість виховувалась в поколінних орґанізаціях молодіжи і середовіків ріжними релїґійними, традицийними, взагалі псіхольоґічними засобами. Тепер мотиви амбіції й користи дають їй вповні самостійні, самодовліючі підстави іствуання. „Війна родить війну“, в самій собі знаходить мотиви і завдання, і стає хоч і не у всіх, але у богатьох, дуже богатьох племен постійним фактором їх племінного житя, який з початку ніби служить його консолідації, але кінець кінцем при водить до розкладу і виродження.

Бачили ми вже, що там де війна ще не може дати ніяких иньших реальних вартостей, людське мясо дає вже їй таку вартість, і вона ведеть ся не для оборони, не для пісти, не для полагодження племінних рахунків, а з а д л я с е ї мети. „Мясо, мясо, до котла, до котла,“ такий мобілізаційний оклик у деяких з сих племен,**) у яких устиг на сій воєнній практиці розвинутись канібалізм уже як жолудкова справа. На своїх сусідів вони дивлять ся як на запас поживи, богом для них призначеної, і ватажок чи монарх такого племени аранжує війну, щоб погодувати „мясцем“ своїх вірних підданих і самого себе. Поляглих на війні розбирають зараз же на штуки, бранців або ріжуть на місці, або відводять на запас, на будучий ужиток, і т. д.

Коли заводить ся домашня худоба — в Азії, Африці, і в ріжних частях Европи також, — вона стає клясичним мотивом війни. Худоба, особливо рогата, воли і корови, — се ж такий незрівняний по своїй цінности, наручности, рухомости добича. Її легко забрати, поділити.

---

*) Die Buschmänner der Kalahari, ст. 114-6.

**) Швайнфурт про центрально-африканські племена II с 21. Пор. оповідання про Фіджійців і Ново-Каледонців у Летурно La guerre с. 40 і дд.

перегнати, зберігти, продати чи виміняти. Вдатна війна, яка закінчила ся забраннєм великих стад противника, відразу підіймає добробут племени, нераз робить переворот в його економичнім і соціяльнім житю, збогачує участників походи, спеціяльно ватажків, підіймає їх повагу і власть. Навпаки, племя, стративши свою худобу, нераз спадає раптом в своїм економичнім житю — напр. заможні скотарі Готентоти, стративши свої стада, стають такими ж мандрівними ловцями і злодіями, які їх однокровні Бушмени. Масайські племена, розживаючись на худобу, стають скотарями, потративши, — починають живитись ловецтвом і примітивним хліборобством. Велике стадо і обора, з множеством жінок і невільників, се підстава авторитета і влади ватажка, утрата худоби — утрата влади, а спосіб її вернути — перед усім напад і загін стада від сусідів Отже худоба, там де вона є, на тисячоліття стає головним нервом воєвничости. „Жадоба коров“ — се термін для битви в індійських „Ведах“, а вояк — се „той що беть ся за корови“. Сей нерв виступає ясно в Гомерових поемах, і нині, по трьох тисячолітях кермує політикою пастуших племен Африки, їх „республік“ і „монархій“.

В сім пастушім житю часто також вперше зявляєть ся потреба в сторонній помочи своїм жінкам в їх роботі, себто потреба в невільнику. Там де скотарство не звісне, ся потреба відчуваєть ся тільки з більш розвиненим хліборобством. Про розвій невільництва буде мова низше, тепер тільки підчеркуємо, що як тільки зявилась потреба в невільнику, або взагалі виявилась його вартість чи для свого вжитку, чи для обміну і продажі на сторону, так війна дістає нову побудку, ще більш загальну, розповсюднену й трівку, ніж людське мясо і худоба. Там де ще нема у себе, на місці, потреби в помочи невільника, він в сих умовах цінить ся як предмет торгу, котрий можна проміняти мандрівним купцям, які шукають людського товару. В грецькій традиції таку ролю відограють карійські пірати і фінікійські купці, у нас — скандинавські Варяги, західньо-европейські Євреї, Араби і Греки. Але досить рано зявляєть ся потреба і на місці, з розвоєм господарства

З початку забирають ся до хазяйства бранки-жінки і діти. Перемігши вороже племя, побідники побивають (чи поїдають) стару людність, не здатну до роботи, і мужеську дорослу, з котрої не сподівають ся пожитку — або не хочуть щадити з племінної ворожнечі, яка головно на неї звертаєть ся. Жінки ж і діти, як елємент безпечнійший, а в господарстві користний, забирають ся на роботу. Далі починають забиратись і чоловіки; часом їх не насмілюють ся зіставляти у себе, а обмінюють кудись на сторону, за тамошніх невільників з дальших сторін, котрих уважають за безпечнійше держати у себе на роботі, тому що вони походять

не з сусідного ворожого племени. Після побідного походу побідники виряжають караван з бранцями по можности в дальші краї, щоб їх там або продати або заміняти.

Як ні огидна для людського почутя ся нова фаза полювання на людей як на робучу худобу, або товар на продажу, все таки соціольоґи оцінюють її прихильно з становища ослаблення воєнного варварства. Поки жива людина не здобула вартости хоч би в такій ролі робучого інвентаря або товару, племінна ворожнеча доводить міжплемінні, сусідські війни до незвичайної руїнности. Війни ведуть ся дійсно на повне знищеннє. Побідивши сусідів, вибивають трохи не до ног ворожу людність, палять хати, нищать поля, вирубують овочеві дерева. Жінки й діти приймають участь в сім знищенню, беруть посильний уділ в добиванню ворогів, винищенню їх житя. Реліґійний культ робить з сеї практик реліґійне діло, похвальний подвиг, котрим можна хвалити ся в сім житю і будучім. Нема більшої слави як по смерти похвалитись перед богами, що вбив чи зїв стільки і стільки ворогів, знищив стільки і стільки сіл своїх „дідичних неприятелів“. Цілі племена не раз винищують ся до решти, або зводять ся до незначних останків.

Розвій невільництва зменьшує трохи сю руїнність. Не відразу, ні, — се не йде так легко! Дуже часто розятрена племінна ворожнеча, підогріта всякими реліґійними чи традіційними мотивами, по інерції ще буяє й тоді, коли вже інтерес наказує щадити житє побіджених ворогів як річ вартісну. Насамперед усе нищить ся без розбору, і тільки що більш меньш припадково заціліє, береть ся в неволю; „низький інтерес“ ще не годен побороти більш „ідеальних“ мотивів. Але він потрохи працює й знаходить способи знейтралізувати реліґійні і всякі иньші мотиви, котрими диктувалось побиваннє побіджених ворогів. Коли й тепер знаходять ся такі бездоганні лицарі, які вважають низше своєї чести користуватись на невільнику, а ріжуть ворогів до ноги „во славу божу“ (прикладів сеї побожної псіхольоґії дає богато і Старий Завіт), — то загал починає цінити живу людську здобич. Житє побіджених заховуєть ся, принаймні тих індівідуумів, які мають якусь вартість. А війна дістає ще одну дуже спокусливу, трівку і постійну побудку.

Де нема чого взяти иньшого, завсіди можна наловити невільника на роботу чи на продажу. У ватажків і всякого роду монархів, які виходять на гору в племіннім житю і де далі починають брати собі все більшу порцію з воєнної здобичи, аж нарешті монополізують її всю, — знаходить ся постійне джерело підтримування своїх матеріяльних ресурсів, на котрих спочиває їх власть. Тим більше що вони дуже мало або й зовсім не ріскують, коли такі воєнні підприємства провалюють

ся. Колись ватажок здобував собі соціяльну позіцію, впливи і власть своєю відвагою і ріском, бючи ся в перших рядах. Але згодом являєть ся принціп, що в інтересах племени треба щадити житє сих провідників, — особливо коли вони крім своїх воєнних талантів цінні ще й иньшими прикметами, напр. як зручні ворожбити, боговозлюблені особи і т. д. Війна входить в таку стадію, коли ватажок не бере вже в ній особистої участи. Він аранжує похід, посилає на бій своїх підданців, а сам збирає тільки його здобутки. У нього нема тепер навіть того страху, який має племя пускаючи ся на війну: ануж воєнне щастє обернеть ся против і принесе замість перемоги знищеннє йому самому. Племя розрослось, і до ноги його не винищиш. Теперішній ватажок сидить дома, як масайський oibôni, і ріскує тільки людським мясом — своїх одноплеменників, а не своїм. Розумієть ся, для його престіжу важно, щоб походи, ним наказані, по можности кінчались успішно, инакше захитаєть ся його повага. Але коли є шанси війну виграти, він може йти і на провокацію: зааранжувати яке небудь убийство в таких обставинах, щоб його можна було зложити на сусідів, з котрими треба зачати війну, і т. д.*)

Ще більше „гуманною“ стає війна — але дістає ще сильнійші побудки для себе, коли являєть ся можливість підбивати собі чужі племена і експльоатувати їх працю на місці, на їх старих ґрунтах, перетворюючи їх у свою низшу, кріпацьку верству, або — се ще дальший ступінь — в підвладну, васальну людність обложену ріжними данинами і обовязками. В такім разі нема інтересу нищити не тільки її житя, але й достатку. Вистарчить добре стерорізувати скороминущою руїною, а руйнувати матеріяльних підстав істнування переможеного неприятеля нема резону, — поскільки їх можна посередно експльоатувати для себе, дорогою всяких поборів.

Першим кроком в напрямі такої практики було, очевидно, розселеннє воєвничих мандрівних рас серед племен більш пасивних або технично слабше узброєних, так що вони не спроможні були противстати мандрівним насильникам. Вище було одмічено (с. 32), що в історії людства, і його соціяльній еволюції з окрема, відограли дуже важну ролю такі мандрівні, воєвничі раси, які вічно шукали лекшого житя в кращих ґеоґрафичних обставинах і серед пасивної людности, котру могли б використовувати, розселюючись серед неї й експльоатуючи її, і в останнім рахунку зливали ся з нею: або асімілювали її собі, або приймали її мову і культуру і асімілювались таким чином з нею самі. Таку ролю, як ми по части бачили, відограли Маляї на Індійськім і Спокійнім океані, таку ролю грали семітські племена Аравії на її африканській

*) Du Chaillu, Afrique equatoriale c. 123 і дд.

і азійській періферії, монґольсько-татарські племена в Центральній, Східній і Західній Азії, з прилеглими частями Европи і Африки, нарешті т. зв. індо-европейські племена в Европі і Західній Азії. Се найбільш яскраві, загально-звісні представники сього многоважного в історії людства процесу — було їх далеко більше, котрих ми не знаємо або дуже мало знаємо, тому що результати їх експанзії (поширення) пропали для нас, або звісні дуже мало (як процес поширення тих племен, які сотворили культурні держави Центр. Америки, монархію Інків і т. ин.). Але те що ми знаємо, досить ясно характеризує сей процес в головних рисах. Коли ми візьмемо чи історію грецького розселення, чи мандрівки семітські, чи велике переселеннє ґермано-словянське, чи будемо придивлятись мандрівкам маляйським, або завоюванням монґольським, ми знайдемо там скрізь ті головні варіянти мирного розселення і підбою, які безконечне число разів повторювали ся в много-тисячолітній історії людства, як оден з її основних факторів.

На морськім побережу се звичайно починаєть ся розселеннєм мирним, з метою обміну то що, і поволі, з нагромадженнєм таких пересельців починає вглублювати ся в середину краю, поширювати свої впливи чи власть над місцевим населеннєм. Але поруч того трапляють ся й піратські, грабівничі, чи завойовничі напади, які відразу йдуть просто до підбою. На суходолі частійше практикують ся такі завойовничі наступи, цілим племенем чи ордою, або якоюсь її частиною, яка відділяєть ся через перелюдненнє від свого племени й іде шукати нових осель: врізуєть ся між яку небудь слабшу людність, змушує її вийти, або вибиває, — чи ставить в залежність від себе і стараєть ся експльоатувати її працю. Порівняні студиї напр. фактів і леґенд про скандинавські (норманські) переселення і завоювання відкривають мотиви — економичні перед усім, але також і релігійні та політичні, які лежали під сими переселеннями, способи підбивання і співжитя пересельців з тубильцями.

Поруч сього стрічаєть ся і на суходолі мирне розселеннє, чи то в виді мандрівних ремісників і купців, чи то в виді трудової людности, яка шукає ґрунтів, можливости господарити, хочби в певній залежности від місцевої людности (приклади дає напр. старе словянське розселеннє в балканських землях). Але під ту тему, котру ми тут трактуємо, підходить головно розселеннє воєнне, завойовниче, яке робить ся вже на такім степени економичного розвитку, коли цінить ся чужа праця, як джерело прибутку, і завойовники не вважають користним винищувати або виганяти переможену тубильну людність, ні руйнувати її господарства. Вони або відбирають тільки частину земель для свого власного господарства,

а решту зіставляють місцевій людности, накладаючи на неї тільки ріжні обовязки — чи то трудової помочи чи ріжних данин. Або навіть і зовсім не забирають земель для себе, а зістають ся в ролі военної, пануючої верстви, яка живе виключно з прибутків від місцевої людности. Першу форму дає напр. ґерманське розселеннє на римських ґрунтах, друге — розселеннє арабське на землях візантийських, монґольське в наших сторонах. Паралелі йому можна вказати і у ріжних, культурою низших народів сучасности.

Дуже часто буває при тім, що таке воєвниче племя, підбивши і розселившись серед підбитого населення, використовує потім сю свою нову базу економичну і военну (покликуючи підвладну людність в тій чи иньшій участи до помочи) для дальших підбоїв, для поширення своєї влади поза межами свого розселення. Так утворюють ся політичні орґанізації ще складнійшого укладу. Прикладом може послужити напр. стара держава Інків, які підбивають собі з початку ґрупу родів в горішнім Перу і розселившись тут, потім їх силами приводять під свою власть великі території на західнім побережу Пол. Америки. Такі ж ріжні північно-африканські берберські і арабсько-неґрські держави, де теж рід завойовників, оснувавшись серед якого небудь тубильного, неґрського племени, починає підбивати сусідів і ставити в ріжні форми залежности від себе. При тім дуже часто і завойовники і підбиті живуть в формах родо-племінного устрою; але як нагромадженнє невільників, так, і ще більше — се утвореннє підвластної, низшої верстви з підбитої й економично експльоатованої людности викликає глибокі пертурбації в соціяльнім укладі сих племен і часом з глибин племінного, в сильній мірі колективистського, чи комуністичного укладу, минаючи довгий процес чисто економичної еволюції, скорим маршом уводить їх в рамки клясової держави. Напр. такого мішаниною первісних форм родово-племінного комунізму з устроєм деспотичної клясової монархії була та ж держава Інків, і збивала сею мішаниною дослідників. В дальних розділах ми познайомимо ся з тими економичними і політичними процесами, які сплітають ся з военними фактами і творять такі складні соціяльні явища.

Економична діференціяція. Розвій власности. Поневоленнє жінки і невільництво. Відокремленнє родини (родинна спілка). Розвій невільництва був одним з найбільше впливових і далекосяглих факторів економичної діференціяції і тих наслідків, які ся діференціяція дала розкладови родо-племінного ладу і переходови до устрою клясового. Можна сказати, що сі трі річи найбільше затяжіли на нім, утворивши підстави для спеціялізації праці, нагромадження матеріяльних вартостей і звязаної з тим економичної нерівности, економичної діференціяції. Се худоба, невільництво і земельна

власність. Ся остання вже старинним мислителем уявлялась коренем всіх бід економичного індівідуалізму, але вона могла вирости тільки на перших двох — обох разом, чи одній з окрема. Американський родово-племінний устрій, який зміг у деяких племен законсервуватись так ідеально і дійти таких високих форм політичною розвою, завдячував се своє щасте чи нещасте тому, що тут не було сих підстав економичної нерівности: ні скотарства, ні невільництва, що підкопали підстави племінного брацтва і солідарности у иньших народів. Вище ми бачили, як иньші племінні орґанізації силкують ся знейтралізувати ріжними орґанізаційними чи психольоґними способами розкладові впливи сих господарських форм. Напр. згадані вище (с. 159) Тода, що вміли і в скотарстві заховати колективистські, комуністичні прінціпи. Але загалом узявши принціпи племінної солідарности не витримують довго сих розкладових впливів економичної діференціяції, яка витворюєть ся на ґрунті поділу праці, економичної нерівности, розвою принціпу власности і господарського індівідуалізму.

Тому що значіннє власности як підстави клясової орґанізації, яка повстала на руїнах родово-племінного укладу, нею розваленого, було усвідомлене і оцінене в кругах наукових і політичних так давно. саме наоколо неї розгоріли ся завзяті суперечки — про її походженнє, джерела, абсолютність чи історичність сього явища. Новійше европейське житє прийняло в спадщині від Римської імперії той юридичний світогляд, котрий вона виробила до найтоньших подробиць, положивши в його основу індівідуальне право, вироблене клясовим устроєм Римської республіки і обгострене до крайности — власности римського громадянина, голови і владики патріярхальної родини. Се право, прийняте в основу своєї політики двома великими факторами нового европейського житя — церквою і монархією, розложило і знищило колективистичні форми середньовіча і стало підвалиною нового соціяльного, індівідуалістичного строю. Тому й зробило ся предметом побожности для всіх його ідеольоґів і апольоґетів, і навпаки — се „святе право власности“ стало предметом атак для всіх, хто виступав против сього економичного, соціяльного і політичного ладу. Русо в своїм трактаті „Про причини нерівности“ ударив з усею силою свого полемічного таланту на нього, і потім соціялісти ріжних напрямів не переставали заходитись коло вияснення дійсної вартости і розвою сього прінціпу.

Римське право основою і джерелом власности покладало займанщину, окупацію, котра робить ся при виразній чи мовчазній згоді дохрестних людей і потім служить джерелом всіх иньших джерел володіння: дарунку, умови, продажі, дідичення. Воно таким чином признавало

власність індівідуальною від самого початку, і основою її покладало більш меньш явну силу. Се обяснення одначе перестало відповідати соціяльно-економичним поглядам нового громадянства, і в XVII в. анґлійський фільософ Джон Льок виставив трудовий принціп як джерело і обґрунтовання власности: чоловік має право на те, що він зробив своєю працею, і потім передає дорогою умови, дарунку, продажи, тестаменту иньшим людям. Се обяснення розвинув потім Адам Сміт і воно лягло основою нової суспільної економії, як приємне моральному почутю владущого громадянства.

З другої сторони традіційному індівідуалістичному виводови початку і розвою власности новійші історики культури і права противставили теорію колективистичного походження її — спеціяльно власности земельної. Основувались вони на фактах початкового спільного володіння, котрого сліди зістались подекуди і на заході, а ще більше у східніх Словян і східних Арійців Індії, а у старих письменників римських, як ми бачили вже (с. 101), описують ся доволі докладно у ріжних народів. Лявеле в своїй студії про примітивні форми власности, що вийшла в 1874 р. і викликала горячі дебати за і против *), постаравсь обґрунтувати на основі ширшого матеріялу сю тезу, прийняту богатьма дослідниками, про початкове колективне, племінно-родове володіннє, з котрого потім ріжними дорогами вироблялось володіннє родинне й індівідуальне. В основі сього колективного володіння лежала, очевидно, все таки заімка, тільки не індівідуальна, а колективна, і з неї чи то трудовим освоєннєм чи другорядною займанщиною вироблялось володіннє індівідуальне (родинне).

Суперечки розгорались головно наоколо власности земельної, найбільш складної в своїм розвитку і найбільш сумнівної з становища соціяльних інтересів. Оборонці сучасного клясового ладу, політики і економисти, звичайно старались сплутати в оден клубок всі форми і прояви власности і володіння всіх часів і народів, щоб опираючись в потребі то на одне то на друге, доводити одвічність і універсальність власности, як постійної форми економичного житя. Навпаки зусилля соціольоґів і тих економистів, котрі не брали на себе ролі апольоґетів клясового ладу, були звернені на те, щоб виясипти самостійність і роз-

*) Стару індівідуалістичну теорію боронив особливо Дарґун в цитованій праці про початки власности. Сильним противником поглядів Лявеле виступав також звісний історик права Фюстель де Кулянж, спеціяльно що до античного світу. Новійша праця, з колективистичного становища: Lacombe, L'appropriation du sol. Essai sur le passage de la propriété collective à la propriété privée, Paris, A. Colin.

біжність ріжних процесів, які відбувають ся в сій величезній сфері соціяльного житя. Так напр. соціольоґи вияснили самостійну здебільшого еволюцію, яку відбуває право на річи безпосереднього індівідуального вжитку: одежу, окраси, зброю і знаряде, — і право на житло, осідок і теріторію ужиткову, звідки збирає ся страва. Так само треба розріжняти еволюцію сих прав в періоді перед-племінним, племінним і після-племінним, на ріжнім степени розвою колективизму і солідарности та перемоги їх над індівідуалістичними тенденціями.

Завязки всіх сих родів права на ужиточні предмети, які сплутують ся в ходячих понятах про власність, ми бачили вже в зоольоґичній добі, виражені більш або меньш ясно, більш або меньш поглублені. *)

Найбільш самостійности і відмінности людина виявляє в першій катеґорії — предметів безпосереднього індівідуального вжитку. Тим часом як у звіря відповідно потребам його бутя головно зміняєть ся його орґанізм, — людина хоронить його ріжними зовнішними приладами. У звіря покрів тіла робить ся теплійшим чи рідшим відповідно температурі; людина вимишлює одежу і зміняє її відповідно. Птах в інтересах сексуального добору дістає ріжні зміни в своїм пірю, його красках і формах; чоловік уживає до сього не тільки таких способів як деформація тіла, татуованнє, мальованнє і т. д., але і ріжні сторонні окраси. У звіря в інтересах прогодовання зміняють ся форми пащі і лап; чоловік видумує ріжні ловецькі чи робочі приряди, наставляє собі замість довгих кіґтів ніж чи спис; замість проєкційних орґанів чи плинів, які викидають з себе деякі звірята, конструує бомеранґ, лук, пращу; замість павутиння видумує засідки і пастки, і т. д. Всі сі зовнійші приряди, котрими він немов продовжує, ускладнює, збогачує засоби своїх орґанів, являють ся для нього і найбільш близькими, безпосередньо звязаними з його тілом. Він найбільш чує права на сі річи, свідомість сього права сидить у нім найглибше, і воно признаєть ся за ним иньшими індівідами безспорно й автоматично.

Економисти і соціольоґи власне тут бачили найсильнійший прояв трудового прінціпу: сі предмети чоловік сотворив своєю працею, тому його право на них особливо живе і глибоке. Иньші висували принціп потреби: сі предмети найбільш і доконче потрібні людині до житя, до прогодовання свого і своєї родини, отже на них не може ніхто претендувати. Сі мотиви одначе можуть входити в формованнє такого почутя

*) Анальоґії людських „прав“ з звірячими підносив особливо Петручі в цитованій праці (с. 57), настоюючи на тім, що відносини примітивної людини до сих катеґорій житя вповні продовжують відносини зоольоґичні. Праця його, хоч не дуже сильна з формального боку, містить інтересні гадки й паралелі.

в більшій або меньшій мірі, але не вони рішають тут. Чоловік припадком знайшов собі дуже мудру скойку, яку вживає як ніж, не вложивши особливого труду в його виготовленнє, — так само як та малпа, що завзсно ховала в зоольоґічнім городі свій камінець до горіхів. Він знайшов собі на дорозі гарне перо і заткнув його собі в волосе. Не можна сказати, щоб се перо йому було дуже потрібне до житя, але він чує на нього право. Бо всі сі варіянти обєднують ся і покривають ся одним психольоґічним фактом — близькости і безпосереднього звязку сих усяких річей з істотою їх хазяїна, невіддільности їх від його я, поки воно істнує.

Відти окремішність і недотикальність таких річей — чи чоловік живе в скупині, племени, чи окремішно. Він не позичає звичайно сих предметів, не дає до чужих рук, їх не вільно брати навіть і в дуже комуністичнім пожитю.*) Коли чоловік умирає, сі річи лишають ся при нім, або ховають ся з ним в могилу, невважаючи на всю свою вартість Часом при тім їх розбивають — задають їм смерть, щоб вони не відстали від помершого, а вірно йшли за ним скрізь. Все се обростає з часом ріжними маґічними і релігійними віруваннями і маніпуляціями, стають табу, так само як части живого тіла: волосе, нігті, кров, і т. д. З другого боку ріжними льоґічними засобами роблять ся виїмки з сього утяжливого принціпу: спів-родичі випрошують собі у помершого предмети особливо їм потрібні, заміняють иньшими, їх імітаціями, і т. д. На разі ми не спиняємось над сими методами усуспільнення отсих предметів безпосереднього індівідуального вжитку, ми підчеркуємо тільки їх близшу інтімну звязь з індівідом і трудність їх соціялізації. З сеї прикмети їх виникає, що вони найбільше й найповнійше підпадають спадщині. Припускаєть ся, що найблизшим родичам покійний найскорше ще стерпить, коли вони в потребі заволодіють його річами; тому рід чи племя лишає се їм, не мішаючи ся в се, і сі предмети безпосереднього вжитку спадають на найблизших родичів, як вони де рахують ся: на синів, братів по матери, зятів і т. д. **)

Право на житло, хоч має такі міцні зоольоґічні традиції, і може мати не меньше, а часто навіть і більше обґрунтованнє в трудових ар-

*) Пережитки сього погляду напр. на ловецьку снасть кождий з нас знає і в сучаснім житю, і тим поясню[ю]ть ся звичай обмінювати ся зброєю на доказ найблизшої, найінтімнійшої приязни.

**) Иньша теорія, так би сказати утілітарна, толкує се тим, що племя чи рід найменьше заінтересовані в таких предметах безпосереднього вжитку і тому допускає їх наслідуваннє родиною, не претендуючи на них для племени. Але можна сказати навпаки, що серед усього що лишаєть ся по небіжчику в примітивнім житю, як раз вони часто бувають найбільш вартісним!

ґументах, ніж предмети безпосереднього вжитку, вже не має під собою такого інтімного звязку між індівідом і сим предметом його володіння, тому далеко лекше піддаеть ся соціялізації. При тім відносини до житла не залежать від того, чи воно являєть ся продуктом праці певної людини або родини, чи використовує вона якийсь природний захист — як печера, камінний виступ і т. д. Ведда відгорожують під таким виступом свої окремі житла, відповідно свому відокремленому побутови, і претендують як на своє дідичне володіннє на такий природний кут. Навпаки цілий ряд примітивних племен ставить спільним заходом кількох родин, чималим накладом праці, спільне житло, котре вони замешкують без близшого поділу. Бачимо такі спільні доми у ріжних народів і вони широко розповсюднені в племіннім пожитю, у ріжних рас, в ріжних частях світа і в ріжній економичній обстанові: звязані вони, очевидно, не з тою або иньшою формою господарства, а з певними стадіями племінної солідарности — як взагалі комуністичні побутові форми. Бачимо їх у племен рибальських, ловецьких, хліборобських, в ріжних побутових формах, більших або меньших розмірів, з більш або меньш розвиненим комунізмом домашнього господарства.

Дуже часто вони доходили і нині ще доходять розмірів дуже поважних. Від старої держави Інк'в заховались монументальні останки таких великих спільних домів, які довго вважались палатами Інків. Грубі камяні мури окружають великий чотирокутник, центром котрого являєть ся цістерна для води і родове кладовище; наоколо великі доми, до 200 кроків довжини, так що в кождім могло мешкати по кілька сот душ. В північнім Мексіку лишились останки подібних колєктивних домів иньшої конструкції: вони вирубані і підмуровані в піскуватих ребрах річних долин; на зверх вигладяють як велетенські сходи, в 4—5 ступнів. Кождий ступінь се поверх такого колєктивного дому, з випущеними на долину віконечками, в середині перегороженний на ряд покоїв; верх нижнього поверху творить рід веранди для горішнього, тут його мешканці проводили вільний час. Сходів, які б звязували долішні поверхи з горішніми, нема: лазили по драбині (лазиві). В подібних колєктивних будовах живуть і тепер так зв. сільські Індіане (Pueblo-Indians) Арізони і Нової Мексіки, по рр. Кольорадо і Ріо Ґранде (з них найбільш звісні племена Цуні і Тусі, з котрими ми не раз стрічали ся в попереднім). *) У иньших Індіян Півн. Америки їм відповідають так звані „довгі доми“ — примітивно побудовані деревляні будинки (з деревляних паль, забитих в землю і обложених корою), зложені з довгих ко-

*) Про них новійша праця Кравзе: F. Krause, Die Pueblo-Indianer. Eine historisch-ethnographische Studie, Halle, 1907 (Nova Acta т. 87).

рідорів, з невеличкими кімнатками по обох боках, з окримими огнищами для окремих родин. Такі „довги доми“ Ірокезів мають по 100 і більше метрів довжини і містять по 10, 20 і більше родин. У племени Нутка бувають іще більші. На островах Пасхи Ля-Перуз здибав подібний дім на 300 м. довжини, де могло містити ся до 200 душ. Вони досить розповсюднені взагалі у Маляїв, у ріжних племен Індії й Індокитаю. Алєути мешкають в великих землянках, викопаних в землі, душ часом на 100—200; мають тут відділені каміннєм кути, часом з окремими огнищами, часом з одним спільним.

Господарство в таким домах ведеть ся здебільшого окремими родинами осібно. Але характеристичною прикметою, там де родини мешкають окремо і не мають спільного огнища, служать спільні помешкання для товариських сходин і реліґійних церемоній (в будовах Пуебльо для сього служили великі підземні камери, де зимою також вигрівались, т. зв. каві), і спільні сховки для запасів. Такі запаси, що збирають ся з надвишок над індівідуальним запотрібованнєм — чи з дичини у ловецьких племен, чи з молочних запасів у скотарських, чи з збіжа у хліборобів, — служать звичайно спільнім добром в таких комунальних домах.

Ще сильнійше врізуєть ся племінне житє з своїми комуністичними прінціпами в індівідуальні чи родинні претензії на ужиточну теріторію. Вище навели ми цілий ряд відомостей про народи з нерозвиненим племінним житєм, що вони живуть чи окремими родинами чи маленькими ґрупам родин на певних теріторіях, де вони збирають собі їдобний матеріял, бють і ловлять усяку дичину, пильнують таких теріторій від вступу чужинців, стережуть їх меж, або навмисно полишають нейтральні зони на своїх границях, щоб уникати яких небудь поґраничних непорозумінь з сусідніми ґрупами (с. 84). Найбільшою ревністю на пункті своїх меж уславились Ведда; дослідники оповідають, що сі теріторії у них переходять з батьків на дітей, і що син, женячись, дістає від батька частину його ловецької теріторії. З инших країв не маємо таких деталічних відомостей; там де є житє цілком окремими, міцно орґанізованими ґрупами, щось таке в передплемінним житю дійсно може бути. Там де разом ходять невеличкі ґрупи родин, переважно близше споріднених між собою (як на Маляйськім півострові), сі теріторіяльні відносини меньш обгострені. Там де такі ґрупи збивають ся в ще більші аґреґати, сі межі затирають ся, очевидно, ще більше, і коли між ними починає вироблятись та кооперація і солідарність, яку можна вважати першим симптомом племінного житя (хоч би й неорґанізованого), там м о є родини чи ґрупи родна покриваєть ся н а ш и м цілого племени, яке виростає з такого механичного обєднання людських аґреґатів.

В реально даних прикладах племінного житя, в котрих приходить ся студіювати племінні відносини чи їх переживання, часто приходить ся рахуватись з наслідками племінної займанщини, зробленої уже племенем як таким (чи племінним фраґментом). Племя, чи якась його частина прийшла колись на нинішню свою теріторію звідки инде, розполошила — коли застала якихось її ранійших мешканців, асімилювала, включила в свої ряді, або повернула їх останки в низшу, неповноправну верству. Теріторію, на котрій живуть ріжні роди, родини, громади чи оселі, що входять в склад сього племени, вони завдячають йому: се здобуток племени, котрим сі роди, родини чи громади користують ся на підставі своєї приналежности до племени, в тих розмірах і межах, які їм воно, племя, себто його орґани, дозволяють чи полишають.

Але ґенетично беручи, мусіли бути часто і такі обставини, де племя творило ся через зближеннє і кооперацію людських скупин, аґреґатів, як вище було показано (с. 87 дд.), і там племінна теріторія творилась так би сказати — через зложеннє теріторій ужиткованих тими ґрупами і скупинами. Межі, які ділили їх між собою, від сього часу тратили значіннє, вони переносились на спільну межу, яка відграничувала їх нову „н а ш у“ теріторію. Парафразуючи слова прекрасного оповідання пок. Мартовича, можна сказати, що сі скупини брались за руки, і замість показувати одна одній — „ось поти моє“, показували сусіднім племенам: „ось поти наше!“ . . . Права, котрі вони заявляли на свої теріторії, переходили на новий колектив, який дуже завистно стеріг свого права. Переступленнє межі служило звичайною притокою до між-племінної війни. Звісні факти, де племя домагалось від мореходів плати за дерево, траву і воду, котру вони набирали на його теріторії, або вимагало собі частини в тій поживі, котру вони зібрали на ній. Се оповідає Кук в своїх подорожах.

Але в межах своєї племінної теріторії роди і родини мають звичайно широке, свобідне від докучливої реґляментації право уживання. Опінія племени настоює на тім, шо інтереси його членів не повинні нарушатись соплеменніками, але з другої сторони вона ж осуджує всякий надмірний ріґоризм в обстоюванню своїх прав супроти соплеменника: се не відповідає принціпови племінного б р а ц т в а. Похваляючи всякого роду колективизм, як виплив сеї ідеї, вона не виключає індівідуального (родинного чи ґрупового) володіння, — але підпорядковує його спільним інтересам племінної солідарности. Часто се виливаєть ся в таку схему, що поруч хазяйства, яке ведеть ся спільними силами роду чи оселі, в рамцях племени, — допускаєть ся й індівідуально-родинне уживаннє і освоєннє певних пайок племінної теріторії. Обичай охороняє право

такого уживача — поки се уживанне реально продовжуєть ся. Коли ж воно перериваєть ся — пайка переходить в загальний земельний фонд роду, чи племени безпосередно, і племінна мораль вимагає, щоб се експльоатованне загального добра не виходило поза рамці реальної потреби індівіду чи родини, а з надвишок його здобутків користувались також всі економичні слабші члени роду, чи оселі.

Подібно як рибальство або лови на звіря в солідарнім житю скупини-племени практикують ся залюбки спільно, а при ловах індівідуальних для ловця признаєть ся обовязковим поділитись уловом чи дичиною з усіми хто не мав улову, кому не пощастило, хто не їв мяса довший час, і т. д. (вище с. 98), — подібну практику племінний обичай силкуєть ся заховати і при скотарстві та хліборобстві. Хліборобська культура дуже часто ведеть ся цілим родом, або цілою оселею, на спільнім ґрунті, поділ наступає часом після того як збіже зібрано і вимолочено, або воно просто складаєть ся до спільної комори, звідки потім і розбираєть ся відповідно потребі *). Там де істнують уже певні пайки родинні, обробленне їх, як ми бачили, ведеть ся дуже часто спільно, без огляду на межі сих родинних займанщин, і урожай потім ділить ся в певній пропорції до числа голов в родинах, чи в иньшім незалежнім від міри і видатности ґрунтів рахунку. У племен скотарських, коли худоба вважаєть ся індівідуальним володіннєм родин, — добуток, поза біжучим уживаннєм, складаєть ся часто як спільний фонд громади чи родинної ґрупи. Коли хто ріже худобу, він повинен поділити мясо між сородичами або сусідами. Подекуди — як от бувало в старім Вельсі — рід володіє спільно худобою, і наділяє нею окремі родини відповідно з їх приростом; у иньших — як у примітивних Арабів, збіднілий член роду звертаєть ся без церемонії до свого шейха, і той закликає рід до складки хто чим може, і т. д. Одним словом та схема володіння, котра констатуєть ся в найбільш примітивних формах господарства: признанне повного індівідуального права на предмети безпосереднього вжитку і його зменьшенне в міру можливости соціялізації ужиточних предметів, племінний устрій силкуєть ся задержати всяко і при вищих формах господарства.

Характеристичне степенованне (ґрадація) такого володіння було констатоване у Ескімосів: індівідуальна власність чоловіка на його ловецьку снасть, жінки на її жіночий струмент, колективного права сімї — на предмети родинного вжитку, співмешканців — на житло, сусідства — на те що виходить за межі вжитку членів житла (с. 105). Відповідно тому в племіннім житю народів хліборобських індівідуальною власністю чоло-

*) Таке напр. оповідаєть ся про Отомаків Полуд. Америки. Пор. вище с. 102 дд.

віка і сімї являють ся його зброя і знаряд, човни, худоба; житло дуже часто буває спільним володіннєм родовим; сімя має право на розроблений нею ґрунт, на посаджені нею дерева — вони переходять з батьків на дітей, і дають право на засаджену тими деревами землю. Але власність зістаєть ся за родом, або племенем: перейшовши на иньше місце — вийшовши з оселі, або иньшим способом перервавши своє ужиткованнє, сімя тратить усі права на житло, посадки і ґрунти: вони вертають ся до роду або громади. І допускаючи працю родини на себе, рід претендує або на участь в надвишці її здобутків, або притягає родину до праці на спільнім громадськім полі, окрім свого приватного: такі паралєльні господарства спільні й індівідуально-родинні істнують доволі часто.

Все се вдаєть ся коротше і довше, краще і гірше в залежности від того, наскілько сильна взагалі родова будова і родова солідарність: чи може противстати розкладовим впливам, які приносить з собою більший економічний добробут, звязаний з сими вищими формами господарства — скотарством і інтензивнійшим хліборобством. Звичайно сі форми супроводять ся такими проявами економичної й соціяльної нерівности, які в корені підривають старі принціпи рівности і братства, на котрих спочивало племінно-родове житє. Тоді процес індівідуалізації господарства вириваєть ся з усіх отсих обмежень, якими пробує його обставити племінне житє.

Першим актом нерівности в середині роду-племени являєть ся поневоленнє жінки, яка дуже часто являєть ся і першим невільником і першою домашньою худобою, використовуваною в хазяйстві як фізична сила. Становище її в роді і племени дуже не однакове і його не можна звести до якоїсь одностайної схеми: воно являєть ся результатом дуже складних комбінацій економичних і псіхольоґичних факторів, орґанізації сексуальних і родинних відносин, — які теж дуже ріжнять ся в залежности від тих же економичних, псіхольоґичних і соціяльних обставин, — і всього соціяльного, орґанізаційного розвитку житя. Відносини чоловіків і жінок фактично бувають часто лагідні, невважаючи на те що чоловік звичайно буває протектором і головою родини і роду. Вказують на впливове становище, яке займають старі жінки часом навіть у таких племен, де жінка взагалі трактуєть ся дуже гірко, як у Австралійців і Тасманійців. Та сі явища зістають ся виїмковими. Важнійші факти економичної і соціяльної безправности чоловіка в материнім роді, куди він входить як чоловік своєї жінки і зістаєть ся пришельцем і чужородцем, тим часом як майно родини стоїть під опікою мужеських свояків жінки: роля її опікуна тут припадає не мужеви, а кому иньшому (вище с. 164).

Як правило можна прийняти, що патріярхальна конструкція роду для жінки принціпіально меньше приятлива: фізична перевага чоло-

віка сполучаєть ся з фактичною відірваністю жінки від свого роду, з становищем її як чужинця і пришельця в роді чоловіка і з слабшою позіцією у власнім роді: на неї дивлять ся вперед як на півчужу людину, котра ранійше чи пізнійше вийде з роду, тому пильнують, щоб вона як найменьше винесла з собою. Але і при матернїй орґанізації родів фактичне становище жінки, — особливо коли вона фактично виходить з своєї сімї, виходячи заміж, — буває часто дуже принижене і вона дійсно експльоатуєть ся гірше ніж худоба.

Примітивний поділ праці в родині — що на чоловіку лежить оборона і ловецтво, на жінці — піклуваннє про дім, лекші форми збирання їжі й її приготованнє, на практиці часто вироджував ся в повне переложеннє на жінку всеї утяжливої домашньої праці, в трактуваннє чоловіком сеї праці як негідної для нього, а здатної тільки для жінки, а з тим приходив погляд на жінку як на істоту низшу, призначену виконувати таку роботу, яка для чоловіка являєть ся пониженнєм.

В орґанізації племени також проходив цілий ряд моментів, які були дуже небезпечними з сього погляду і часами дуже некористно відбивались на позиції жінки, розвиваючи далі ідею її низшости. Сепарація чоловіків від родини й орґанізація мужеського елементу іде звичайно під гаслом негідности для чоловіка домашніх клопотів, які він мусить полишати жіноцтву, віддаючи себе більш відповідним, почесним і високим зайнятям, звязаним з війною, ловецтвом, релїґійним культом, і т. д. Розвій релїґійних обрядів, як ми бачили вже, іде звичайно в такім напрямі, що активними участниками їх являють ся головно або й виключно мужеські орґанізації, мужчини взагалі, і з того витворюєть ся понятє про релїґійну низшість жінки, її непосвяченість або навіть нечистоту. На сім ґрунті виникають ті широко розповсюднені і через те привичні нам, але в ґрунті річи незвичайно дивні погляди на сексуальній звязок, на родинне житє, на родинні турботи як на щось низше і нечисте, що понижає чоловіка, вимагає ріжних обрядових очищень для того, щоб не то що приступити до культу, а просто піти на лови, і роблять з жінки, нерозлучно звязаної з тим усім, сотворіннє низше і нечисте.

Все се в своїх останніх наслідках навіть в рамках родово-племінного пожитя, перейнятого гаслами рівности і братства, вже дуже і дуже часто творить для жіночої половини позіцію глибоко суперечну з сими гаслами, і тим уже задає перший удар сим самим принціпам, бо вже тим самим творить ся економична і соціяльна діференціяция: поруч повноправної й владущої мужеської верстви зявляєть ся поневолена і безправна жіноча. А далі на сім ґрунті виростають форми родинної орґанізації, які стають переходом до невільницького хазяйства, і саме

невільництво. Явище се настільки загальне, матеріял сей такий ріжнородний і богатий, що в рамках короткого курсу неможливо входити в його подробиці — приходить ся обмежитись кількома ілюстраціями.

Клясичною країною жіночого поневолення в найбільш примітивних економичних обставинах, в рамцях родово-племінного ладу (і то роду переважно материного!) являєть ся Австралія — взагалі найглибша юдоль жіночого нещастя. Всі форми експльоатації жінки — включно до поїдання жінок підчас голодовки, — як поїдають ся в иньших краях невільники, котрих тут нема, — проходять тут перед нами. „Подивіть ся на неї — пише оден старий французький подорожник. На спині у неї дитина, або навіть і дві, і тяжкий міх, в котрім похована провізія й рибальські прилади, і так мусить вона йти лісами і болотами, лізти пісчаними кучугурами за своїм господарем, що не маючи ніякого тягару немилосердно підганяє свою сімю цілий день до вечера. Тоді тільки се племя — що міняє своє місце пробутку, чи вибралось военним походом, — спиняєть ся табором. Чоловіки спочивають, але жінки навпаки: вони мусять нарубати дерева, щоб підтримувати огонь у-ночи, ідуть над річку чи озеро, щоб назбирати слимаків, спекти їх на углях і подати своїм чоловікам. Коли хибить се, йдуть шукати ящірок і опосумів, лізуть за ними на верхи дерев, де сі безборонні звірята ховають ся в дуплах. Міг би я вичислити иньші способи, вживані сими бідачками на те, щоб здобути страву для свого тирана і своїх синів. Часом вони простягають ся на горбках, тримаючи в руках кусники мяса, щоб приманити птахів, і лежать нерухомо, щоб ухопити в хвилі, коли якийсь птах схоче вхопити примань. Коли племя ходить по побережах, жінкам приходить ся ще гірше: щоб зловити рибу або слимаків, вони мусять цілі дні і часто навіть ночи зануряти ся в прибережній піні, або рибалити на морі на лихих плотах, грубими сітками з кори, що кінчать ся гачками, виробленними з скойок, ледви закривлених."

Оповідання иньшого, норвезького подорожника, новійшого часу, загалом потверджують сей образ тяготи житя австралійської жінки. Так, вона двигає на переходах дітей, тягарі, коші з приладами і провізією, обвючена як мул, тим часом як чоловік іде тільки з зброєю. Під час стоянки цілими днями тупцює вона з своїм кошем і копачем — своїм одиноким струментом: обпаленим на огні і потім загостреним кілком, котрим вона виконує корінне, бє дрібну живину, збирие її на деревах, лазячи не гірше від чоловіка. Весь час двигає вона при тім на собі дітей — скидаючи на те тільки, щоб лізти в воду, або на дерево. В таборі чекає її так само тяжка робота: вона мусить бити, мити і препарувати ягоди і овочі, які часто містять у собі їдовитий сік. Вона мусить

збирати матеріял на хижу: чоловік вирубить дерева, виробить 4—5 жердок, що становлять її основу, але вся дальша будова спочиває на жінці, — вона має зібрати кору, листє, щоб покрити деревляне руштованнє, вирівняти долівку, і т. д. Австралієць не сидить дома, він виходить з росою з хати і вертаєть ся вечером, дуже часто з нічим. Для нього лови більше спорт, і він з своєю ролею чоловіка і батька зовсім не звязує обовязку годувати родину: часто він вертаєть ся з порожніми руками, поївши свого здобич. Його поживи через те більш звіринна: мясо, яйці, ящірки, мід; жінка і діти годують ся більше їжою ростинною, котру самі мусять собі старати. Але не признаючи за собою особливих обовязків перед родиною, він виявляє великі права. Оден з найбільш дотепних провідників сього подорожника добру частину ночи стратив бючи свого жінку, і зломив її два пальці за те, що вона не назбирала дерева, а ніч випала дуже холодна.*)

І фіналом сього робучого житя часто бувала смерть на заріз. Рідко Австралійка вмерає натуральною смертю, каже старий анґлійський дослідник; звичайно їм спішать зробити кінець, поки вони не постаріють ся і не схуднуть, щоб не дати пропасти добрій страві. Так що коли за житя чоловік трактує свого жінку на одній лінії з псом, то й по смерти мабуть не більше і не любовнійше згадує про неї як про пса, після того він як зїв і її і його **.)

Таке гірке становище далеко не загальне явище; повторюю — відносини між чоловіками, жінками і дітьми бувають часто любовні і гуманні (пор. с. 167) і в кождім разі жінка вважає своє становище, яке безпосередно випливає з природних і економичних умов житя, вповні нормальним: специялізація чоловіка в обороні сімї автоматично здіймає з нього і перекладає на жінку богато спільної праці. Напр. при переходах не може він дійсно нести пакунків, коли має бути готовим для оборони против несподіваного нападу, і подібні впливи побуту на некористну позіцію жінки можна вказати в ріжних напрямах. Але вона випадає сумно.

Там де розвиваєть ся скотарство, і худоба стає засобом обміну, одним з перших способів її використовування являєть ся звичай викупу за жінку, широко розповсюднений власне у народів скотарських („калим“, викупна плата у турецько-монґольських народів). Вище (с. 164) було пояснено первісне значіннє сього викупу, але він зводить жінку на становище купленого інвентаря. Робота коло господарства лежить на ній. Чоловік, який уважає себе власником худоби, часом сповняє деякі спеціяльні роботи коло неї, а більше бавить ся военним і ловецьким

*) C. Lumholtz, Among cannibals, 1889.

**) Oldfield, в Translations of Ethnological Society, у Летурно с. 33.

спортом, і спочиває. Жінка являєть ся робучою силою, „скорше невільницею, як дружиною чоловіка“, який після того як заплатив за неї певну скількість худоби, дивить ся на неї як на таку ж свого власність, якою вважає худобу. Він цінить жінку як користний робучий інвентар, і тому по силі своєї заможности стараєть ся придбати так богато жінок як тільки може. От кілька прикладів з старих подорожей Паласа: „Остяки беруть стільки жінок, скільки їм позволяє їх достаток, найбільше беруть вони сестер: мають при тім ту користь, що за кожду дальшу доньку платять тестеви тільки половину калима, заплаченого за першу; жінки обтяжені всякою роботою і вважають ся чоловіком скорше за невільниць, ніж за членів дому.“ „Кірґізи беруть стільки жінок, скільки можуть їх оплатити — або вкрасти“, і т. д.*)

Те саме бачимо у африканських скотарських племен. Жінка купуєть ся і продаєть ся як інвентар і являєть ся предметом інвентаря. Властитель великого стади у Готентотів (одної з найпримітивнійших рас — Бушменів скотарів, які оділись на молоці), може купувати собі жінок скільки схоче: за бика або корову батьки радо продають доньку. Богаті Готентоти повели сю катеґорію свого господарства дуже „раціонально“, вони купували у батьків дівчат 6—7 літ про запас, щоб вони підросли й могли заступити старших жінок, коли вони постаріють ся. Часом вони обєднували, з економичних мотивів, сі свої жіночі гурти до купи і експльоатували їх спільно. Подібний вповні „реальний“ погляд на ріжні катеґорії домашнього хазяйства висловляв анґлійському подорожникови Бекерови оден державний діяч з-над озер горішнього Нілю, ватажок і специяліст від роблення дощу. Він обясняв йому, чому його люде при нападах сусідів мусять більше пильнувати своєї худоби, ніж своїх жінок та дітей, — щó дійсно являєть ся першим принціпом стратеґії у сих племен. Без худоби не буде у них молока, яке служить головною їх стравою, а з другого боку — не буде за що купити й жінок. Навпаки, маючи худобу, по кождім такім нападі можна без труду справити собі богато жінок і наплодити дітей.

Не можна, розумієть ся, і сього вважати загальним правилом. Напр. у Масаїв, скотарів і завадіяк, котрих мужеську орґанізацію ми розглядали вище з особливою увагою, з огляду на її особливу виробленість, при ріжних анальоґіях з иньшими скотарями становище жінки зовсім не таке лихе. Елементи материнської сімї комбінують ся з патріярхального властю чоловіка. Масаї живуть в поліґамії, купуючи собі жінок в міру свого достатку, але кожда має свого осібну хату на спільнім дворі і свою худобу; жінка виховує своїх дітей, які являють ся перед усім

*) Reise durch verschiedene Provinzen, I с. 392, III с. 45, 51 й ин.

її дітьми, і чоловік так би сказати — гостює у своїх жінок. Але тут взагалі не виробилось ні виразних економичних верств, ні невільництва, і людність зісталась в ориґінальнім племіннім „еґалітарнім“ (рівнім) устрою.

В розвиненім хліборобстві, котре жінка виплекала з скромних початків городництва й садівництва, вона теж попадає в таке тяжке економичне і соціяльне поневоленнє, котрого иноді зовсім не знала, поки не виплекала собі на голову сеї вищої культури. Коли хліборобство стає настільки видатним, що може саме одно виключно, або переважно, вигодувати людність, звичайно сходять на другий плян мужеські спеціяльности в хозяйстві, воно спадає цілком на жінку, і жіноча праця стає часом виключним джерелом прогодовання сімї. Ми придивлялись вище (с. 102—3) примітивному хліборобству. Чоловіки тереблять ліс і чистять лядину (поле), до жінок належить все дальше. Там де процес чищення скінчив ся і хліборобство перейшло до постійного засівання на справлених ґрунтах, хліборобське господарство часто зістаєть ся виключним ділом жінок. Домашньої худоби при тім або зовсім бракує, або вона служить для молока і мяса, а не як робоча сила: соха, плуг чи віз, запряжений волами (тим більше кіньми) — се сорозмірно дуже пізній культурний винахід. Все робить ся людською силою, і так як праця невільнича приходить звичайно аж пізнійше, виробляючись з праці жіночої, по анальоґії з нею, — то з початку, досить довго, місцями й до нині, все робить ся жінкою: вона оре, жне, возить, молотить, меле й пече.

Ся форма хозяйства особливо виразно виступає в хліборобських краях західньої і східньої Африки, які дають нам приклади крайньої експльоатації й поневолення жінки на сій стадії культури, по свойому не меньш огидної ніж у примітивних збирачів Австралії. При тім дуже рідко за жінкою признаєть ся якесь право на продукти її праці. В кращім разі в її розпорядженню зістають ся лишки, які зістають ся по нагодованню родини *). Здебільшого ж необмеженим і деспотичним паном-хазяїном всього господарства являєть ся чоловік, який уважає своєю власністю і своїх жінок, і продукти їх праці, котрі містить, як розважний капіталіст, в купно нових жінок, і не перестає їм випоминати, як він сильно за них заплатив: щоб вони його отже добре годували і дуже любили, — як описує французький подорожник такого добродія з Ґабону, що збирав ночами своїх жінок, в вільний від їх праці час, і виголошував до

*) Так з ґабонських порядків, що характеризують ся такою крайнього експльоатацією жінки (див. і вище с. 161) дю Шаю наводить і такі випадки, де жінка мала право роспоряжатись продуктами не спожитими її чоловіком — навіть їх продавати (с. 331).

них проповіди на сю тему.*) Річ характеристична — про неї ми не будемо мати нагоди говорити, тому принотуємо її тут: ся роля жінки як робітниці в хазяйстві так глибоко закорінюєть ся в сім побуті, що вже потім як являєть ся невільництво, все таки жінки ватажків і монархів сих племін, навіть маючи не малий вплив на „правліннє" своїх чоловіків, разом з тим часто працюють далі на полі як робітниці. Ля-Перуз в своїх паперах заховав особливо вимовний приклад старої, сліпої жінки такого ново-зеляндського ватажка, володаря великих ґрунтів, яка сама обробляла далі землю.

В богатьох країнах жіноцтво так і зісталось властиво одинокою поневоленою верствою. Але частійше їй в поміч прибувають верстви чужородців-невільників і економично та соціяльно підупалих співродичів, які приймають від неї найтяжшу частину праці, бодай в богатшім хазяйстві.

Поневолене становище жінки в сорозмірно розвиненім господарстві (хліборобськім або скотарськім), де вже є певні надвишки поживи над запотрібуваннєм і відчуваєть ся потреба в робочих руках — бо за помічю їх можна розширяти господарство, громадити маєток і підіймати свою соціяльну позіцію безконечно, — властиво й приготовляє перед усім ґрунт для невільництва. Дуже часто воно розвиваєть ся і спів-істнує разом з економичним поневоленнєм жінки. Широко розповсюднений звичай при нападах на сусідів побивати (або поїдати) чоловіків і забирати жінок і дітей в роботу — служить переходом. Такі забрані жінки звичайно не попадають в позицію „законних" жінок, а стають підложницями і робітницями заразом. Їх діти, забрані з ними в неволю і роджені потім в неволі від нового господаря, перемішують ся в однїй катеґорії: перших прирожденних невільників, які „одомашнюють ся" в господарстві свого нового пана і патріярха, — і на їх взірець потім починають уживатись на роботу і дорослі бранці-чоловіки.

Для них переходова стадія у канібальських племен часом буває така, що вони працюють в хазяйстві, разом з жінками, поки не знадобить ся їх зарізати і зїсти. Такі порядки напр. оповідають ся про Соломонові острови: невільники працювали на плянтаціях ватажків, і з ними поводились навіть зовсім гуманно, — поки трапить ся якась парада котру треба ушанувати святочним пиром: збудованнє нового човна або громадського будинку, — тоді вони йдуть під ніж.

Цікаво завважити, що прословлені своєю лютістю Фіджійці й деякі иньші канібальські племена Мелянезії самі несуть ріжні роботи свого хліборобсько-городничого хазяйства, досить рівномірно ділячи їх з жінками. Експльоатація жіночої праці тут не приготовила ґрунту для праці

*) Du Chaillu, Afrique équatoriale, c. 258.

невільничої. Не спихаючи праці на чужі плечі, сі канібали не відчувають потреби в помочи невільника, і тому невільник тут не має економичної вартости, а оцінюєть ся тільки як предмет поживи, — як мясо. *)

Там де канібальства нема, жінки і діти свійські і невільники часто творять властиво одну верству поневоленої людности, котрою їх пани-чоловіки, пани-батьки і пани-власники роспоряжають ся більш меньш однаково деспотично. Екваторіяльна Африка, ся клясична країна невільництва, дає в своїх племінних деспотіях безконечну колєкцію таких форм, що степенують ся від поневолення родинного до поневолення загально-племінного і своєрідної соціяльної діференціяції.

Ми згадували вище про ті погляди на дітей, як на повну власність батьків, які розвивають ся місцями паралельно з поневоленнєм жінки. Чоловіки дивлять ся на жінок і на дітей як на свою власність, котру вони можуть продавати і взагалі як хоч роспоряжатись. Продажа дітей в неволю на західнім африканськім побережу практикуєть ся так широко, що місцями сини, підростаючи, заздалегідь тікають від батьків і віддають ся в протекцію ватажків иньшого племени, не чекаючи коли їх продадуть. Там де рід материнський, торгує своїми сестриничами брат матери. „Як, говорив подорожникови оден Неґр з Центральної Африки: я буду вмерати з голоду, коли моя сестра має дітей, яких я можу продати?“ Орґанізована торгівля невільником приходить тут як явище пізнійше, але поневоленнє слабших членів роду — очевидно, явище досить давнє, і воно приготовлює місце для невільників-чужородців, перед усім жінок і дітей, як одмічено вище, а потім і для невільників-чоловіків.

В богатьох місцях Африки жінки і невільники ідуть на пільні роботи разом, без ріжниці, як робочий інвентар одної катеґорії, призначений для фізичної праці, негідної дійсно свобідної людности — чоловіків. В сю катеґорію часто входять також економично підупалі співродичі, які стратили економичні підстави свого житя і не бачуть иньшого способу, як прогодовуватись при богатшім хазяйстві, клієнти, які удають ся під протекцію сусідів, і т. д. Так творять ся завязки низшої, неповноправної верстви — яка в ширших розмірах, ще частійше, повстає при підбою одного племени другим, завойовничим.

Приклади такої низшої верстви дають деякі кафрські племена. Поруч заможних скотарів, які купують собі жінок і заводять великі

*) Експльоатація чужої сили — жіночої перед усім, одначе теж не всюди усуває канібальство. Воно практикуєть ся місцями й там, де жінка експльоатуєть ся в хліборобстві, особливо коли брак дичини і домашньої худоби при тім змушує цінити людське мясо.

сімї, господарять і воюють, роблячи набіги на сусідів, істнує верства „бідних", яких дослідники прирівнюють до низшої касти — колективної верстви невільників. Вони не мають ні худоби ні господарства, живуть збираниною, як найнизші племена. Заможні люде вживають їх як худобу транспортову, беруть на полюванння як собак — висліджувати й гонити звіря, і позволяють за те користуватись, нарівні з собаками, ріжними відпадками. Щоб вони не повтікали, коли лови затягають ся, їх окружують колючим плотом як худобу, і як худобу ж убивають безпардонно на випадок якогось непослуху. Коли місіонер, який се оповідає, виявив якусь симпатію до сих паріїв, Кафри висловили здивованнє що він може інтересуватись „собаками". І самі сі парії дивлять ся на себе як на низших звірят, котрих природний закон віддав у власть сильнійших. Їх потомство наслідує таке нужденне становище, вони стали дійсно наслідною невільною кастою. *)

З розвоєм хліборобського господарства невільники не завсіди беруть ся в домашнє господарства свого господаря: часом він уважає користнійшим робити з них своїх кріпаків. В Фута-Джальон (Ґвінея) напр. практикувалась ся така операція: рабови купуєть ся жінка, даєть ся йому утриманнє, поки він загосподарить ся, і потім він обовязаний працювати на свого господаря пять днів на тиждень, а йому зістають ся два дні — і ночи! Се операція настільки користна, що богатші люде умисно для сього купують невільників. Де инде вони ловлять ся в набігах і експльоатують ся анальоґічними способами, не як домашня челядь, а як самостійні економичні сили. Тим лекше вони там мішають ся з клясою економично слабших співродичів.

Кінець кінцем, в міру того як такої низшої, „підлої" людности, тою чи иньшою дорогою, набираєть ся більше, — верстви вищі, повноправні, аристократичні так би сказати, набирають охоти відмежуватись від неї по всій лінії: відділити від неї не тільки свої особи, але й свою сімю. Жінки й діти повноправних починають діставати привілеґіоване становище в порівняню з домашньою челядю, починаєть ся тенденція і їх також емансіпувати від усякої „низької" праці, полишивши її невільникам і „бідним". Подекуди зачинають ся потяги до того, щоб таку „благородну" жінку зробити виключним знарядом утіхи і роскоши її чоловіка і господаря: її починають відгодовувати, або була така товста, щоб не могла нічого робити, — як се практикуєть ся у деяких африканських варварських племен, або злегка калічать ріжними способами. Я згадую тут се, як поворотний процес від тих тенденції експльоатації фізичної праці жінки, котрі представив вище,

*) R. Moffat Vingt trois ans c. 243 і дд.

а тепер перехожу до останнього моменту в начеркненім пляні економичної діференціяції племени: власности на землю.

Нагромадженнє тою чи иньшою дорогою робочої сили в господарстві веде до того, що хліборобство стає інтенсивнійшим. Буде то праця членів родини (чи ґрупи родин), чи праця невільнича, — але її все більше вкладаєть ся в землю. Від культури одноразової переходить ся до постійної; замість примітивного садження зерна копають землю джаґаном (мотикою) за порядком, далі орють сохою, запряженою людьми, потім худобою. Кидати такі розроблені ґрунті без крайньої потреби нема рації. Господарі старають ся задержати їх всякими способами в уживанню постійнім. Вироблюєть ся практика, що такі розроблені ґрунти на території племени чи роду зістають ся за родинами чи родинними ґрупами, переходять з батьків на дітей, розділюють ся, замінюють ся, передають ся, а далі й продають ся — аби тільки в межах того самого роду чи громади. Се кінець кінцем приготовляє їх закріпленнє, яке все близше підходить до понятя власности, так як воно було дано світови римським правом: право безмежного і виключного розпорядження річею.

Се процес многоважний, з ріжних сторін. Перед усім він надавав осілости родів і племен більшу трівкість, привязаність до території, робив їх мало рухливими, не скорими на нові мандрівки, і тим самим соціяльному і економичному розвоєви творив більш трівкі і певні підстави. Вище се було вже піднесено, що тільки з інтенсивним хліборобством на не-переміннім ґрунті людське житє доходить справжньої осілости (с. 97).

Родова орґанізація, яка в мандрівнім, в пів-оселім або кочовничім житю (як то бачимо у кочових скотарів) заховує довго свою пластичність і живучість, в житю осіло-хліборобськім вростає в землю, розмішуєть ся ріжним стороннім елементом, що залазять в її оселі, і звязуєть ся всякими сусідськими звязками, так що все тяжше стає їй від них відмежовуватись. Племя і рід що виросли, як орґанична і моральна солідарність, з сусідського аґреґату, починають розпливати ся назад в сусідстві. Територіяльні звязки, територіяльний принцип бере перевагу над родовим, і громада — територіяльна сусідська орґанізація починає брати переваги над звязею і орґанізацією родовою. Переймає поволі на себе ті права і функції, які перше належали родови — в тім і в розпорядженню своєю територією, своїми ґрунтами. Тому що основою такої територіяльної громади стає звичайно ґрупа родичів (членів роду), се улекшує перехід до сеї нової територіяльної орґанізації, в котрій уже родова приналежність являєть ся необовязковою. Фактично вона складаєть ся з родичів, але принцип родового звязку непомітно, але безповоротно тратить свою силу і значіннє.

Закріпленнє освоєного ґрунту за родиною або ґрупою родин — анальоґичною з нашим українським (і білоруським) дворищем, викінчує її економичну самостійність, замікає круг її хазяйства та ослаблює її звязки з родом. Род кінець кінцем розпадаєть ся на ґрупу сих нових економичних атомів, які стають клітинами нової територіяльної орґанізації, що заступає місце роду і племени. „Велика родина“ (grande famille, joint family), зложена з нероздільних сімей братів і сестер, прототип словянської „задруги“, нашого „дворища“, творить тут перехідну ступінь, яка місцями затримуєть ся на довго, навіть протягом всього дальшого економичного житя — як, скажім, у ріжних племен Індостану, у Словян полудневих і східніх, і т. ин.

Се вилученнє сільсько-господарських ґрунтів з розпорядження і власти роду, більш або меньш рішуче і повне (ріжні ужитки й уходи зістають ся далі в родовім розпорядженню), знаменує сильний економичний, а з тим і моральний занепад роду. З сили творчої, орґанізаційної він сходить на пережиток, а з тим і племінна орґанізація тратить своє реальне значіннє і уступає місце новій територіяльно-клясовій державній орґанізації. Ідея племінно-родової солідарности і колєктивизму дістає тут свій смертельний удар, від котрого вже не може поправитись.

Перші виломи робить звичайно власть: ватажки і релігійні корпорації, опираючись на свій релігійний авторитет вилучають з розпорядження роду і племени свої займанщини, ставлячи їх під охорону релігійного заклятя, табу. Характеристично, що наділи грецьких ватажків (базілеїв) героїчної доби носять те саме імя, теменос, витинок, що й площа храма. Сей же метод переходить потім в процесі вилучення всякого роду приватних займанщин, які свідомо чи несвідомо ставлять ся під охорону ріжних маґичних операцій і символів, що стережуть виключного права їх власників від претензій. Знаки власности заховують довго маґичний характер, який ясно виступає і в усякого роду символіці контрактів власности (напр. наші могоричі — се в своїй основі питє наговореного напитку, який має заподіяти смерть тому, хто порушив би контракт продажі, і т. д.). *)

З сею руїнною силою процесу увласнення родово-племінна орґанізація бореть ся довго і уперто, не стільки свідомо уявляючи, скільки інстинктивно відчуваючи тут смертельну небезпеку всього морального складу свого житя. Там де рід переживаєть ся скорше, сю боротьбу продовжує громада, переймаючи на себе його права і авторитет. Ся незвичайно інтересна, траґична — можна сказати, історія може бути

*) Див. матеріял зібраний в статї R. Huvelin, Magie et droit individuel (L'Année sociologique, X, 1907).

тільки коротко зазначена в рамцях отсього огляду — історія тих ходів, які роблять індівідуалістичні тенденції, в основі котрих лежить певна економична рація: інтенсіфікації господарства, і тих оборонних маневрів, котрі висуває родова, а потім громадська спільнота в інтересах своїх моральних підстав, солідарности і колективности.

З початку, коли ріля міняєть ся що року, як ми вище бачили (с. 101—2), родово-племінна орґанізація піклуєть ся тільки, щоб у тих займанщинах поодинокі родини чи їх ґрупи не входили в конфлікт між собою. Оскільки хліборобська робота ведеть ся спільно, і урожай розділюєть ся між членами роду, хліборобські займанщини не загрожують родовій солідарности. Місіонери, які приглядались хліборобству північних Індіян Канади, часом не могли навіть здати собі справи, чи істнують які небудь реальні межі між полями родин, на котрих хліборобська робота переводилась кооперацією жінок: настільки ся кооперація покривала завязки індівідуальної, родинної займанщини (вище с. 103). Але все частійше індівідуальні прикмети володіння виступають виразнійше, і родова чи громадська солідарність вдоволяєть ся тим, що попри роботу на хліборобських ділянках родин спільними силами оброблюєть ся і спільне поле, на спільні потреби роду-громади, на користь маломочних, на військові походи, і т. д., — або зсипаєть ся частина урожаю в громадські маґазеї, які істнували у ріжних народів на сій стадії економичної культури (напр. у Кріків Півн. Америки). Подекуди в тропікальних краях рід-громада дозволяє поодиноким сімям робити на свого окрему пайку другий засів на громадськім полю, після того як зібрано перший, громадський урожай (Ява), і т. д.

Підставу індівідуально-родинного володіння на теріторії роду звичайно дає розчищеннє, силами родини, нового кусника поля під ріллю; вложена сепаратна праця дає підставу для трівкого неперерваного ужиткування на свою індівідуальну користь. Се широко практикована норма, яка служить найбільш розповсюдненою підставою індівідуального володіння. Помітивши небезпечні наслідки сеї практики, громада пробує побороти її, обмежуючи право на таку „ново-підняту“ цілину певним часом. Напр. на о. Яві, яка дає взагалі дуже інтересні приклади таких обмежень, вистудіювані Лявеле,*) право на ново-піднятий ґрунт місцями обмежуєть ся пятьма роками, місцями тільки трьома. Тими способами тут настільки успішно найтралізуєть ся розвій індівідуального володіння, що територія громадського ужиткування не зменьшуєть ся, а збільшуєть ся, коштом таких індівідуальних займанщин. Цікавий пережиток подібної родової практики дає Мойсеєве законодавство про юбилейний рік

*) E. de Laveleye, La propriété collective à Java.

(пятдесятий), який касує всі контракти на землю і повертає її в володіннє роду, і т. д.

Широко практикуєть ся правило, що займанщина, яка вийшла з уживання, а запустилась через економичну неспроможність свого хазяїна, вертаєть ся назад в розпорядженнє роду чи громади. Часом одначе при тім громада виплачує хазяїнови деяку нагороду за вложену ним працю, з котрої він не може користуватись. „Коли хто своєю власною працею розробить ґрунт під рілю чи сіножать, — каже напр. звичаєве право сибирських Бурятів, — або через недбальство чи зубожіннє доведе свою загорожу до упадку, і хто небудь иньший схоче загородити сей ґрунт, і у них вийде суперечка, то старому господареви лишаєть ся три роки, і коли він таки зістаєть ся неспроможен, то давши знати родовому начальникови, дозволяєть ся ту землю наново загородити, хто потрібує сіножати, і її уживати, — нагородивши попереднього господаря по спромозі за те що очистив її від каміння.“

Там де сей принціп права праці положеної на оброблениє нового ґрунту стратив своє значіннє, або не набрав його взагалі, тому що особливої праці на се непотрібно, громада стараєть ся запобігти надужитям індівідуальною займанщиною ріжними реґляментаціями хліборобської роботи на ріллі. Ся практика зветь ся німецьким терміном Flurzwang, рільничий примус. Він досить живо заховував ся місцями в Німеччині, до недавніх часів, хоч колишня родова теріторія давно перейшла в індівідуальне володіннє, поділившись на родинні пайки: заборонялось починати роботу на ріллі ранійше ніж громада дасть наказ виходити на поле; час спочинку і початок праці означав ся сіґналами; реґляментували ся зміни в хліборобській культурі. Там де займанщина не стратила свого реального характеру, сими способами запобігаєть ся тому, щоб сильнійші родини, які розпоряджають більшою скількістю робучої сили, чи власної, чи невільної, наємної чи несвобідної (ріжних клієнтів, економично-підупалих членів роду і т. ин.), не надуживали сеї сили на некористь громади (чи роду) й її слабших членів: зачинаючи роботу ранійше, не перехоплювали кращих ґрунтів, не заорювали собі великих ділянок, щоб потім роздати від себе маломочним на певних умовах, і т. д.

Більші чи менші успіхи роду і громади в боротьбі з сими індівідуалістичними тенденціями залежать від більшої чи меньшої сили солідарности і колективности: являють ся показчиком живучости їх. Перемога займанщини і індівідуального хазяйства свідчить, що рід уже відумер, як моральна сила. Родинна спілка, — яка виступає на її місце і в хліборобськім житю, на ґрунті індівідуального земельного володіння чи власности, доходить свого найбільшого розвою, заховуючи свого силу,

навіть у цівілізованих народів, до новійших часів, — в дечім переймає на себе права і обовязки роду, в дечім їх зміняє. Се родинна спілка характеризуєть ся такими головними рисами:

Основою її вважаєть ся звязок крови, і дійсно осередок її творить потомство одної пари, яке рахуєть ся часом по матери, частійше по батьку. Найчастійше се нероздільні брати, які продовжують спільне господарство своїх батьків, але крім них сюди входять часами і сімї сестер, передшлюбні діти жінок, сторонні люде прийняті до спілки, — найчастійше через формальну адоптацію, усиновленнє, — нарешті ріжні катеґорії клієнтів і невільників.

В більшости се таким чином родичі по крови, і в кождім разі, який би не був дійсний їх звязок з сею спілкою, вони себе вважають родичами. Се те що зближує їх з родовою орґанізацією. Часто вони входять і в ширшу родову орґанізацію, вважаючи себе частиною роду (або брацтва, як се зветь ся у полудневих Словян). Часом, коли рід завмре, — вони заступають його місце. Від того, як довго зістають ся в такій одноті родичі, залежать її розміри.

Ідея кровного звязку, що лежить в основі сеї одноти, виявляєть ся в культі предків родини, і домашнього огнища, котре обєднувало, обєднує і буде обєднувати її: коло нього пробувають духи предків по смерти, як пробували за житя (часом їх навіть ховають коло огнища, ціле тіло, або щось з їх тіла). *) Колишній страх перед небіжчиком, в результаті той релїґійної еволюції, про котру ми говорили вище (с. 138—9), заступили погляди на своїх небіжчиків як на протекторів і опікунів потомства і їх родинної спілки. З свого боку вони потрібують піклувань і помочи своїх потомків для свого блаженного посмертного житя: їх годують в певні свята з спеціяльним обрядом, але звичайно й кожда родинна трапеза не обходить ся без того, щоб з неї не уділили чогось небіжчикам, кинувши на огонь, поставивши під піч. Домашнє огнище являєть ся святинею, алтарем родини, і з ним звязують ся ріжні релїґійні церемонії, з соціяльними закрасками. Напр. молоду уводять до родини, обводячи її наоколо огнища. Огнище служить захистом, азілем для всіх хто шукає опіки: коли якийсь утікач, убійник, злочинець, нещастєм викинений з свого роду, прийде і сяде коло огнища, він стає тим самим під охорону предків і богів родини і має право на її опіку.

Служба предкам накладає обовязок продовжувати істнуваннє сеї родинної спілки во віки віків. Вона мислить ся, як інституція вічна, котру треба забезпечувати на сам-перед кровним потомством, а коли б його

*) В північній Росії така нероздїлена родина носила характеристичну назву „печища“.

не ставало — то ріжними штучними способами. Тому мати потомство, і то як численнійше, вважаєть ся обовязком, і стан безженний вважаєть ся недопустимим. Коли не стає потомків, які б продовжили родину (мужеських, коли рахунок ведеть ся по мужеській лінії, жіночих коли рід рахуєть ся по жінці), то робить ся адопція: усиновленнє когось з кровних чи сторонніх. Звідси такі форми як левірат, уже нам звісний, як обовязкове усиновленнє дідом внука від доньки, коли не стає мужеського потомства, і т. ин.

Ся моральна ідея підпираєть ся реальним економичним інтересом, котрий творить матеріяльну базу спілки: зберігти і не зменьшити, а по можности — примножити спільний маєток родинної спілки, схоронити його для потомства цілим і неподільним, як забезпеченнє його істнування. Особливо в житю хліборобськім, де орні ґрунта і випаси, часто підняті тяжкою працю поколінь спілки, становлять підставу її економичного істнування, їх збереженнє в цілости і нероздільности, захованнє від поділу між галузями родини і від переходу в руки чужородців являєть ся властивим нервом не тільки економичної політики, а всеї взагалі конституції такої родинної спілки. Відти всі заходи проти поділів її на окремі господарства, а при неминучости поділу — тенденції заховати як найбільше при спілці: вилученнє тих родичів які відходять (перед усім — доньок при мужеськім рахунку роду) від участи в родиннім маєтку, коли цілі мужеські потомки; право, а навіть і обовязок для членів родини оженити ся з наслідницею, щоб продовжити родину, як економичну одиницю, при недостачі мужеського потомства; обмеження прав голови родини в розпорядженню нерухомим майном родини без згоди і участи родичів, а навіть часом і взагалі всяким майном без відома родичів; право зміняти такого родинного начальника, коли він розтрачує родинне майно, і т. д.

Голова родини — найчастійше фізичний старшина, найстарший віком: дід, батько або старший брат, своє становище займає звичайно автоматично, на підставі сього фізичного старшинства, котре переходить дідично, в мужеській чи жіночій лінії, відповідно тому, яка лінія прийнята. При рахунку роду в жіночій лінії таке становище займає часом і жінка: мати або старша сестра. Але часто буває також, що перехід головства по фізичному старшинству супроводить ся певним актом санкції з боку родичів, — се переходова форма до практики вибору родичами нового голови на опорожнене місце. Вибір практикуєть ся також доволі часто: голова вибираєть ся в такім разі чи до віку свого, чи до відкликання. Але право зміни свого голови з певних, традицією усвячених мотивів (невилічима хороба, каліцтво або глибока старість, яка паралізує актив-

ність, також божевіле, марнотратність, сторониччість, яка викликає свари в родині і т. д.), практикуєть ся також і там, де голова приходить на своє становище „з віку і уродження“. Функції такого голови дуже ріжнять ся. Що є завсіди за ним — се релігійне представництво перед богами, роля родинного священника в усяких домашніх церемоніях, і представництво в ріжних громадських і політичних орґанізаціях — оскільки вони істнують. Далі—роля сеніора в середині родини, арбітра в усяких родинних суперечках. Право ж розпорядження особистою долею родичів і родинним маєтком дуже неоднакове в ріжних місцях і часах. Воно хитаєть ся від повного і необмеженого права розпоряжатись житєм і долею родичів і всім рухомим і нерухомим маєтком родини — до такого становища, де всім розпоряджаєть ся рада родин, а її голова має тільки більш почесну ролю.

Поруч нього визначну ролю грає старша жінка (правляща пара: „домачин“ і „домачина“ у Сербів, „большак“ і „большуха“ у Росиян). Звичайно се дружина голови родини; тільки як такої нема, або вона не відповідає вимогам, сю позіцію займає иньша жінка з родини. Вона часто розділяє власть голови, беручи участь в усіх розпорядженнях, релігійних відправах, і спеціяльно править жіночим елементом родини. Між иньшим сею визначною ролею в культі й господарстві о д н о ї дружини начальника родини поясняють заниканнє поліґамії в такім родиннім укладі й перевагу повної моноґамії.

Там де родова орґанізація ще задержалась, така родинна спілка, як сказано, входить в її склад, як складова частина. Крім культу своїх родинних предків і опікунів, вона бере участь в культі родовім і племіннім, який одначе в сім періоді упадку старої племінної орґанізації звичайно переживає глубокі зміни. Родина спілка являєть ся також участником спільних і нероздільних уходів, які зістають ся в розпорядженню роду чи племени.

Там же де родово-племінна орґанізація розложила ся глибше, зійшовши на незначні пережитки, родинна спілка входить в склад територіяльних союзів і орґанізацій. Сама вона частно становить завязок села; ґрупа таких сіл буває звязана якимсь ширшим територіяльним звязком, який переймає на себе ріжні функції роду і племени. В них бере участь родинна спілка через свого голову — представника.*)

*) По ширші відомости про таку родинну спілку у Словян і Українців спеціяльно відсилаю до моєї Історії України-Руси, т. І 3 вид. с. 353-7, де вказана література словянської задруги і нашої великої родини. Їх пережитки мали велике значіннє в розясненню сеї форми соціяльно-економичної орґанізації, і мають велику літературу. Досить присвячено також уваги великій родині Індостану, особливо важні тут праці Г. Сумнера Мена. Інтересні з сього погляду також відо-

Влада і владущі верстви. Вище ми вже нераз мали нагоду доторкати ся ріжних форм влади, які повставали в рамцях племінного житя, але головно оцінювали їх як фактори племінної солідарности. Сі громадські авторитети ріжних катеґорій, котрих впливи виходили за межі їх родинних ґруп, захоплюючи ширші круги, служили дійсно одним з елементів племінної консолідації. Але згідно з принціпом, чи „законом“ „гетероґенности мети“ — що соціяльні фактори, розвиваючи ся і скріпляючи ся, виходять з служебної ролі, стають самоцілею, і починають підпорядковувати соціяльне житє собі і для себе, — сі громадські авторитети, знаходячи пригожий ґрунт для свого скріплення і розвитку, також починали розвивати ся коштом тих завдань, які ставила собі племінна орґанізація, і яким первісно самі сі інститути власти мали служити. Кінець кінцем, ставлячи свою волю вище племінного обичаю і моралі, вони в великій мірі причинились до упадку племінного житя, — з сього погляду тепер і дамо короткий огляд розвою ріжних родів громадського авторитету і власти, та форм опанування ними племінного ладу.

В попереднім ми мали нагоду бачити ті головні джерела, з котрих виростали авторитети і власти племінного укладу.*) Збераючи їх тепер в систему, можна уставити такі головні катеґорії:

а) Старшинство фізичне — правлять старійші віком, за котрими признаєть ся досвід і мудрість житя і знаннє ріжних користних річей.

б) Старшинство в роді, — править старшина того роду, за котрим признають ся особливі заслуги, а ще більше — близькість до родового чи племінного опікуна-тотема, взагалі до вищих, божеських сил.

в) Особливі здібности орґанізаційні, особливо на війні й ловах: їх виявляють найчастійше люде в середнім віку, обдаровані великою фізичною силою, зручністю і т. ин.

г) Таланти чародійні, маґичні здібности, як результат „віщого“ знання чи прирожденної, богоданної сили.

д) Досвід в маґичних і реліґійних церемоніях і звязана з тим богоугодність.

е) Богацтво і звязана з тим популярність, яка позискуєть ся щедрістю і гостинністю: пирами і забавами, дарунками і т. ин.

Я розложив сі „джерела“ в приблизно-льоґичнім порядку. „Хронольоґично“ можна поставити поруч себе а) і в), бо коли а) виступає в найбільш примітивних формах відокремленого людського житя, то для в) можна вказати навіть зоольоґичні прецеденти; г) таких прецедентів

мости про алжирських Кабілів, зібрані особливо в праці A. Hanoteau et A. Letourneux, La Kabylie et les coutumes kabyles, Paris, 1872-3, 3 томи.

*) Див. особливо с. 148, 169, 186 і дд.

рішучо не має, хоч може бути також дуже старе в людськім житю; для б) і д) треба вже більше виробленого соціяльного ладу, громадської практики, і нарешті е) мусить мати під собою вже певне нагромадженне економичного добра і деяку діференціяцію на економичнім ґрунті.

При тім треба памятати, що сі всі джерела авторитету можуть давати початок авторитетови і власти однаково індівідуальній і колективній. Власть одної особи, шанованої задля своєї старости, талантів походження чи богацтва, і авторитет цілої ґрупи, верстви, корпорації — можуть розвиватись з тих же самих мотивів чи то паралельно, чи відокремлено, в одних обставинах даючи власть одної особи, в других колективний орґан або верству. Таким чином розвій влади монархичної чи республиканської і формація вищої верстви нераз тісно переплутують ся, так що при всім бажанню уставити в тім якусь схему наступства (чим займались уже старі політики — с. 42), сі схеми також слабо себе оправдують, як і схеми наступства форм подружа або форм господарства.

З другого боку ріжні фактори сього процесу, ріжні елементи авторитету і власти так само переплітають ся нераз дуже тісно в своїх впливах: власть, наростаючи, може черпати разом з ріжних джерел, навіть свідомо, а перед тим і в несвідомім процесі можуть зливати ся ріжні джерела її. Досить розповсюднена обсервація примітивного житя напр. каже, що примітивна людність шанує „старих і сильних“, і се поміченне, розумієть ся, вірне, — але воно мішає до купи прикмети зовсім відмінні, котрі тільки часом можуть виступати разом, а в иньших випадках дають зовсім роздільні інститути родового старшини і военного ватажка. У богатьох народів паралельно, з тих же джерел випливає власть ватажка і колеґії старшин, прототип монарха і сенату; у иньших се дві форми виступають роздільно, і так у одних зявляєть ся деспотія або патріярхальна монархія, у иньших аристократична республіка. Тому хоч у своїм огляді ми будемо слідати з початку головно за розвоєм індівідуальної власти, а потім за колективними формами і формацією аристократичної верстви, але фактично нам прийдеть ся стрічати всі сі форми в однім спільнім процесі розвою дуже часто.

Почнемо з віку — авторитету старости. Вище ми зазначили се роздвоєнне в поглядах примітивної людности на старих людей — що вони з одного боку вважають ся тяжким тягарем через свого безпомічність і нездатність до продуктивної праці, але з другого боку цінять ся з огляду на свій досвід і здібности, в котрих підозрівають ся надприродні можливости. Се роздвоєнне констатував уже Спенсер, не стараючись його одначе поглубити: старість, оскільки веде за собою нездібність, не шануєть ся дикими, так що вони їх побивають або лишають

умирати без догляду; але більший досвід, получений з нестраченими ще здібностями, звичайно користуєть ся впливом. Ми бачили, що у Веддів, коли приходить ся рішати якусь справу — як от ділити мід спільно здобутий в скелях, ся операція віддаєть ся якомусь старшому, авторитетному чоловікови. У Огнеземельців старі люде беруть на себе заходи коло прогодовання людности в критичних хвилях голодівки, розсилають молодших шукати, чи не знайдеть ся де якогось мертвого кита, викиненого морем на беріг, і розділюють між людністю знайдене мясо; їх слова і накази приймають ся молодшими з великим респектом. У примітивних племен Маляки на чолі ґрупи родин стоїть звичайно, як ми бачили, котрийсь старший голова родини: „відносини вповні патріярхальні, звичайно найстарший чоловік з родини являєть ся головою цілої ґрупи, або великої родини, хоч він не носить ніякого специяльного титулу і тільки в рідких випадках виявляє свій авторитет.“ *) Подібне помічаєть ся і у иньших не-орґанізованих народів і мало-орґанізованих народів.

У деяких австралійських племен напр. виробив ся рід „ґерусії“, де що орґанізованої ради старшин. У племени Нарініері вона зветь ся tendi і складаєть ся з людей старших, але ще кріпких, і доповняє сама себе через кооптацію. Авторитет її стоїть високо, вона змушує до послуху молодші покоління і використовує їх економично, забираючи від них найкращу здобичу, і в разі непослуху навіть карає смертю непокірних. Tendi пильнує племінного обичаю, слідить за виконаннєм його і виступає против тих що його нарушують. Вона ж уважаєть ся авторитетом по всякого роду питанням маґії і реліґії. Всякого роду справи, які виникають в житю племени: перекочовка, подружа, обрізання, реліґійні церемонії, потреба дощу, предкладають ся одним з членів з вечера на обраду і рано виносить ся рішенне, яке й мусить безоглядно бути виконане. Але в воєнні справи tendi не мішаєть ся, для проводу на війні вибираєть ся окремий ватажок, особливо такий що має репутацію доброго чаклуна — тим не меньше, не вважаючи на його чарадійні здібности, товариші пильно сокотять його і охороняють від небезпеки в битвах.

Мальовничо описує подібну африканську ґерусію К. Войле в своїм „Неґрськім Житю“. Цілими днями голови родин пересиджують в громадськім курині, відлучаючись до дому тільки не те, щоб поїсти або переспатись. Іде безконечна діскусія. Від часу до часу блискавицею розносить ся по селу чутка про винесене на такій перманентній нараді рішенне: призначенне великих ловів, свята, посвящення молодіжи. Буденне житє

---

*) Martin, Inlandstämme c. 850. Пор. вище c. 48.

перериваеть ся і все живе береть ся до всяких релігійних і господарських процедур звязаних з визначеною церемонією чи експедицією. *)

Цікаву переходову форму між поколінною орґанізацією і правліннєм старшин описана у неґрського племени Tulha-Sutu, в Західній Африці. Вона мала характер таємного товариства, з звичайними містичними прикметами, але виконувала функції правительства і з-поміж подібних орґанізацій иньших народів визначалась особливо виробленими формами. Пять племен сього народу, обєднані сею орґанізацією, мали кожде свою тайну орґанізацію, т. зв. пурра, котра приймала нових членів не раніише 30 літ, після ріжних складних проб, під умовою пильного дотримування тайни орґанізації. Сі звичайні посвященці, в числі кількох тисяч, становили воєнну силу, на котрій спиралась правляща орґанізація. Вона складалась в кождім племени з корпорації з 25 членів, котра вибирала з-поміж себе 5 членів в центральну, „велику пурру", з 25 членів не молодших 50 літ. Сі корпорації мали перед усім судові функції: розбирали суперечки і карали за переступи; велика пурра збиралась в особливо важних випадках, особливо для полагодження усобиць, які виникали між племенами. Коли велика пурра зібралась, всяка війна переставала на весь час, поки трівала її сесія. Звичайно така сесія, скликана для полагодження усобиці, тяглась не меньше місяця, і таким чином ворожі сторони попадали в перемирє. Пурра тим часом старалась вияснити, хто завинив в усобиці, і фіналом її сесії бувала карна експедіція на провинників, яку орґанізовували нейтральні племена. Вона нищила хазяйства провинників і забирала здобич, з котрої половину діставали від пурри пошкодовані, а другу — виконавці сеї карної експедіції. Цікаво, що подібні карні експедіції пурра, по словам подорожника, орґанізовувала також против тих родин, які через своє богацтво і впливи ставали небезпечними для племінної орґанізації. Хто противив ся, той платив головою. **)

Чаклунська репутації, що вимагають ся від кандидата на воєнного ватажка в описаній австралійській орґанізації, дуже характеристична подробиця людського пожитя. Навіть на дуже низьких стадіях соціяльного розвитку, воно вносить щось зовсім нове в порівнянню з житєм зоольоґічним. Коли візьмомо анальоґію з звірячим (мавпячим напр.) ватажком стада — сильним і проворним самцем, який силою своїх рук і зубів удержує в послуху своїх конкурентів-самців, то і в людських громадах знайдемо богато прикладів панування грубої фізичної сили.

---

*) K. Weule, Negerleben, c. 249.

**) Оповіданнє Ґольбері, подорожника з кінця XVIII в., у Шурца Altersklassen c. 411-2.

Там де власть батька-голови родини вилилась в чисто деспотичні форми, йому також, як самцеви якого небудь звірячого стада (що від часу до часу мусить видержувати поєдинки з молодшими самцями, котрі випробовують, чи не подужають старого ватажка і не позбавлять його деспотичної влади), — теж приходить ся витримувати поєдинки, навіть з своїми власними синами, котрі можуть скінчити ся й тим, що син, подужавши батька, який не встиг його зовчасу продати в неволю, сам продає переможеного батька. В більш культурнім пожитю, навпаки, переможений батько, передаючи синови ватажківство, держить до нього похвальну промову, як до свого гідного наступника. Фізична сила, сполучена з сміливістю, рішучістю і безоглядністю в поведенню, імпозантна постава, імперативна вдача — все се прикмети, які і в людськім племени, як у мавпячім стаді, являють ся важними умовами для ролі ватажка. Такі люде, як ми бачили, користують ся поважаннєм і впливом. Подекуди, нпр. у північно-американських Індіян, кандидатів на воєнне ватажківство піддають спеціяльним пробам, вивіряючи їх витрівалість і вміннє панувати над своїми афектами; сі проби набирають часом характеру страшних тортур, які не завсіди можуть витерпіти й пережити навіть найбільш загартовані й амбітні вояки. Високо цінять ся в ватажку також хитрість і оборотність, вимовність, зручність в обходженню з противником, здібність здурити його і взяти на підступ (вище с. 207) Але кінець кінцем всього сього ще не досить, щоб закріпити авторитет такого ватажка і дати йому ширші впливи. Потрібне довірє до його удачливости й воєнного щастя, — а се довірє може найкраще запевнити віра в надприродні здібности, звязки з богами і духами, їх ласку до сього чи того кандидата.

Ми бачили вже (с. 206), як напр. вихідним пунктом для ватажківської карієри являєть ся віщий сон, котрий бачить такий кандидат, подає його до відома — як знак божої ласки, йому показаної, і збирає під сим знаком охочих до задуманої ним експедіції. Се оден з ріжних способів, якими маніфестують ся звязки з богами, — бувають вони всілякі; важно кінець кінцем, щоб земляки були переконані в надприродних здібностях ватажка, що він може нищити ворога способами маґичними: се головна умова його авторитету. „Ватажок що проводить на війні, пише оден з дослідників індіянського житя, мусить бути чародій — мусить бути віра, що він може забезпечити успіх свому війську або вирятувати його з біди.“ Такий же принціп африканської стратеґії: оден з головнійших обовязків ватажка — се як найкраще чарувати для свого народу. Зулю, се прославлене своєю відвагою й воєвничістю племя, живе вірою в чародійні здібности свого ватажка; перед битвою він робить маґичні

операції, щоб зачарувати ватажка противної сторони; чим більше довіре до його надприродних здібностей, тим вищий його престіж.

Я спинивсь над сею стороною — вагою чаклунської репутації навіть для проводу на війні, бо й тут вона дає перевагу над прикметами більш елементарними і реальними як: сила, відвага, зручність. З сього видне велике значіннє концентрації власти цивільної і воєнної за помічю такого довіря в вищі, свого роду — духові сили провідника. Що в сфері цивільній сі надприродні здібности мають не меньше, а ще більше значіннє, легко собі уявити. Маґічна сила, чародійне знаннє являєть ся одним з головних атрібутів політичної влади, і заслужений дослідник релїґійних вірувань Фразер, кільканадцять літ тому, в своїй книзі про початок королівської власти*), оперуючи етнольоґічним матеріялом дуже дотепно доводив, що ся власть походила (додамо від себе для обережности: дуже часто) від функції жерця або чаклуна, який вмів розпоряджати погодою:

В Центральній Африці люде переконані, що дощ паде тільки наслідком чарування, і се важне діло — змусити його спасти, належить до племінного ватажка; коли дощ не паде в час, починають ся нарікання, і богато тутешніх короликів пішло на вигнаннє з причини посухи. Се змушує їх пильнувати своєї дощової монополії, і напр. у Кафрів, де за давніх часів головою племени бував найбільший чарівник дощу, ватажки не позволяли нікому більше займати ся сим ділом, бо вдатний спеціяліст по дощу був би вибраний ватажком; крім того чоловік з репутацією доброго чарівника дощу неминучо б збогатив ся, а ватажкови се теж не годить ся — давати комусь занадто збогатитись поруч себе. Чарівники дощу мають страшенну власть над людністю, і се незвичайно важно для ватажка — задержати разом з своєю властю сю функцію.**)

У племен австралійських і океанійських, де виробленої власти ватажка або короля нема, те що наближаєть ся до такої ролі — се саме позіція реномованого чаклуна, який стає фактичним головою племени. В Центральній Австралії напр. такий голова мусить проводити церемоніями помноження тотемних звірят чи рослин і взагалі помноження поживи. Від нього сподівають ся дощу і всяких иньших надприродних діл, він переховує ріжні фетіші — святі каміння й посвящені палиці, й виконує ті примітивні функції цівільної власти, які там істнують і в иньших випадках лежать на колеґії старців: пильнованнє прийнятих в племени звичаїв і караннє за їх порушення. На Новій Ґвінеї люде, які вибили ся в тім чи иньшім племени на позіцію впливового ватажка,

*) Lectures on the Early History of the Kingship, London, 1905.

**) Dudley Kidd, The Essentional Kafir, c. 114, 1904.

завдячали се звичайно своїй маґічній репутації: за ними була слава, що вони вміли викликати і втихомирювати бурі на морі, давати дощ і погоду, забезпечувати урожай рослин, приманювати звірят, що служать поживою, насилати хоробу і всякі біди на своїх ворогів.

Але і там, де політична власть виробила ся вже сильно й укріпила ся на воєннім фундаменті, як у ріжних племен Африки, сеї клясичної країни племінної деспотії, — маґічні здібности і сили являють ся її звичайним атрібутом. В традиційній славі давніх ватажків і героїв їх сила над дощем грає головну ролю, і мабуть була основою їх власти, котрої вони дуже пильнували. Звісний деспот Зулусів Чака напр. проголосив був своєю монополією провіщуванне, і коли довідувавсь, що хтось иньший в його племени виконує се ремесло, се не віщувало тому нічого доброго. Ло-бенґула, король Матабелів в другій половині минулого віку, мав ту славу, що його прихід приносив дощ — найбільше щастє в сій країні, і він старанно підтримував свого репутацію великого маґа і чарівника, який може все — завдяки божеським духам своїх предків, котрим він від часу до часу справляв прилюдні жертви.*)

Тут уже бачимо перехід — зовсім наочний, до так добре звісних традицій про божеське походженнє ріжних династий і їх чудодійні здібности. Їх корень, як бачимо, сидить дуже глибоко, хоча верхи сягають до наших часів: адже не дальше як останній справжний французький король з божої ласки (з династії Бурбонів), Карло X, в 1820-х рр., по своїй коронації покладав свої руки на зібраних хорих, щоб вони скористали з його чудодійної сили. Те що в пізнійших обставинах буває результатом довгого „виховання“ мас в побожнім страху перед монархом і вірі в його божеське походженнє, якраз являєть ся одним з перших, примітивних джерел власти і послуху, і се особливо цікаво констатувати у народів воєвничих, які — здавалось би — не повинні були цінити нічого вище понад чисто воєнні таланти.

Вище ми бачили ролю старшини Масаїв, що ніколи не бере сам безпосередньої участи в війнах і тим не меньше якраз керує військового справою сього воєвничого народу; новійший дослідник, Меркер, характеризує такими рисами його власть і ролю:

„Назва ватажка властиво не зовсім правильна що до його, бо він безпосередньо не править і не виконує дійсно державної влади. Він править тільки посередно: тверда віра його підданих в його пророчий дар і надприродну силу чарів дає йому вплив на долю народу. Деспотизму й жорстокости, якими визначають ся всі неґрські володарі, у нього не має. Се не стільки правитель, як національний святий або патріярх,

*) Матеріял зведений у Фразера, в названій праці с. 107 і дд.

в котрім і Вакуафі і Аса (племена Масаїв) бачуть свого найвищого голову. Про його святу особу нарід говорить з побожним страхом і ніхто без його поклику не важить ся перед ним ставитись.

„Завданнє його політики — єдність і сила Масаїв. Він полишає хижим інстинктом вояків вигулювати ся в нападах на чужі племена і всяко охороняє власний нарід від руїнних усобиць, котрим давно б дали привід безконечні суперечки околиць між собою. Вплив в сім напрямі дає йому віра земляків, що побіду можна мати тільки завдяки таємній силі його чарівних препаратів, котрі він оден уміє робити, і погром прийде напевно, коли він його напророчить. Але ні він сам ні його близші родичі не ходять на війну. Против пошестей і хороб він також дає ліки — звичайно в формі якихось чарівних препаратів, і призначає урочисті молитви до бога Масаїв Нґаі. Пророцтва свої він робить на підставі ворожіння — наберає в руку річних камінців з свого рогу, одні відбирає, решту кидає назад, і так повторивши кілька разів, віщає своє пророцтво, дуже часто зложене двозначно, як пророцтва питії.

„Уряд oiboni наслідний і до останнього часу переходив з батька на сина найстаршої жінки. По смерти Мбатіана Масаї розділились: частина прийняла Ленану, старшого сина від найстаршої жінки, що родивсь іще перед тим як Мбатіян прийняв владу; друга частина стала за Цендео, улюбленого сина старого, призначеного ним на наступника. Вони стали завзятими ворогами і на нещастє Масаїв ведуть постійну внутрішню війну, але і той і сей се тільки тіни в порівнянню з батьком, що займав визначне місце в ряді старшин і з ним Масаї прожили останні добрі свої часи.

„Оселя oiboni складаєть ся з великого числа дворів — частина їх служить житлом його самого і жінок. Мбатіан мав їх коло 200, Цендео, ще молодий, має їх тільки 20. Ніхто чужий не може вступити до сих дворів його та жінок або навіть показатись поблизу. Коло них щільно стоять иньші двори, призначені для нарад і прийнять; в иньших живуть з своїми сімями деякі старші люде — помічники і дорадники старшини; в иньших знов — вояки, що становлять охорону оселі і прибічну сторожу старшину в його подорожах. Церемоніял дуже простий. З страв oiboni споживає тільки печену козячу печінку, молоко і мід, бо через иньшу страву він би стратив здібність до пророцтва і готування добрих чарів. Але з сих штук Ленана присвоїв собі дуже мало, а Цендео ще меньше; тим більше теперішні Масаї оповідають про чуда Мбатіана: що він виривав одною своєю волею великі дерева, або що він казав своїм прибічникам запалати хижу, в котрій був, і коли та згоріла, без усякої шкоди встав з попілу її. *)

*) Меркер с. 18 і дд. (оповіданнє його я дещо покорочую).

В роді oibonі є богато чарівників, але до них звертають ся в ріжних справах, тільки не в військових: се монополь oibonі.

Се джерело влади — надприродні сили, божеські здібности важне ще тим значіннєм, яке має воно в розвою дідичности, наслідности влади — в процесі дідичного нагромадження, акумуляції її засобів і впливів, що має дуже велику вагу в історії її наростання і зміцнення. Вище, перечисляючи джерела влади, я одмітив принціп династичний: походженнє з родини, яка уславилась заслугами своїх членів, їх визначною, впливовою ролею в старшинстві і ватажківстві. Старші представники таких родів на підставі самого свого походження навіть у доволі примітивних народів дуже часто грають ролю загально-признаних авторитетів або провідників. Але з сим звичайно звязуєть ся ідея близшого спорідненя чи безпосереднього походження їх родини від племінного чи родового тотему, який в звязку з сим звичайно підмінюєть ся згодом образом людського предка-героя, пів-божеського чи чисто божеського характеру. Сим божеським походженнєм найчастійше поясняють ся славні діла і подвиги героїв-членів сього роду, які по смерти стають самі теж божеськими істотами, протекторами сього роду і цілого племени, яке признає авторитет їх наступників, і так наростає в роді, так би сказати — інвентар авторитету і впливу династії. „Коли ватажок, — завважав ще Спенсер, — за житя підіймавсь над иньшими, а його дух і після смерти викликає такий страх, що йому віддаєть ся більша честь, ніж усім иньшим духам предків, то походженнє від нього підіймає власть його потомка подвійно. Признаєть ся, по перше, що сей потомок в більшій чи меньшій мірі одідичив надприродні сили свого великого предка, котрими той скріпив свого власть; по друге — жертвами, які сей потомок приносить свому великови предками, він підтримує з ним звязки, які забезпечують йому божеську поміч.“ Так як ми бачили се з королем Матабелів.

Се дуже вдячний мотив скріплення авторитету. Фізичної сили, відваги, зручности не можна сімулювати: не можна переконувати людей, що її одідичив, коли її не маєш і не виявляєш. Але надприродні сили й маґичні здібности се такі річи, які можна удавати далеко лекше і при деякій зручности — справді держати в переконанню про позасвітню поміч великих духів. Полінезійський ватажок, по поміченням Кодрінґтона на Ново-Гебрідах, властиво дідичить не уряд свого батька, але його маґичні засоби, які продовжують авторитет і довіре до їх неприродної сили („ману“): маґичні пісні, камені, прирядн, і знання, як поводити ся з духами. У деяких народів спеціяльні обряди маніфестують перехід таких надприродних здібностей. Над Ніасою (в полуд. Африці) мають те пере-

конанне, що крім звичайної душі, яка в момент смерти чоловіка виходить з нього, як останній подих, і розпливаеть ся в повітрі, у ватажків є ще особливий дух, званий ехеха, котрий при його смерти виходить з його рота. Коли син чи хто иньший в сей момент ухопить сього ехеха своїм ротом, то перейме і надприродні здібности і чесноти покійного. Син ватажка, який не проробив сеї церемонії переловлення ехеха, ніколи не буде признаний наступником свого батька; натомість, коли хтось сторонній проробить сю церемонію, то вибираеть ся ватажком на місце покійного.

Другим способом акумуляції авторитету являеть ся матеріяльне майно, богацтво. Се акумулюеть ся вповні реально, а не фіктивно, і скріпляє власть ватажків і владущих верств далеко вірнійше, — але й повільнійше, і виявляє свої справжні впливи в соціяльних умовах більш розвинених, а не таких примітивних.

Як джерело авторитету воно починає себе проявляти, розуміеть ся, дуже рано, — як тільки лише появляеть ся, в тій чи иньшій формі. Напр. в Полінезії сільський ватажок се звичайно той хто має найбільше кокосових пальм і хлібного дерева в селі. У деяких індіянських племен Півн. Америки той хто справив пир свому племени, дістає титул і повагу ватажка. Але щоб утримати ся в сій повазі, він мусить повторювати таке годованне, „гріти казан", роздавати дарунки. У Омагів уважаеть ся обовязком ватажка справляти публичні трапези для біднійших членів племени: публичний пир являеть ся прелюдією всякого колективного підприемства, котре підіймає головний ватажок племени, буде то военний похід чи великі лови на бізонів, які являють ся головним джерелом апровізації племени. Ось як описує се Dorsey в своїй „Соціольоґії Омагів":

Кликуни оповіщують пир племени. Звичайно він відбуваеть ся в хижі головного ватажка, який той пир справляє. Місця займають ся відповідно ранґам. Запалюють ся священні люльки і переходять з рота до рота. Оден з нотаблів викладає справу. Чи починати, скажім, лови і за кілька день? Коли приходять до згоди, ватажки дефінітивно визначують час походу. Потім, по знаку ватажка, оден з молодших подає страву, перший кусень жертвуючи чотиром вітрам. Все що є кращого, подаеть ся ватажкам. Кождий з участників дякує в виразах чулих і делікатних: „Дякувать, старший брате!" „Дякувать, молодий брате!" „Дякувать, брате моєї матери!" Потім гості дякують господареви, що їх гостив, ватажкам, які проводили зборам, і молодим людям, які їм послуговували.

Але ся власть, котру дає богацтво — так само як і военний авторитет, репутація хоробрости, стратеґичного таланту, і т. д., сама

по собі не визначаєть ся великого силою, великим напруженнєм. Ватажки, які завдячають свою ролю воєнним успіхам, і ті які здобувають свою позіцію богацтвом, пирами, подарунками, — так само і виборні або дідичні старшини, які приходять на се становище завдяки повазі свого роду, — вони мають більш моральну повагу, ніж дійсну, примусову власть. Воєнні ватажки в мирнім часі звичайно не грають ніякої реальної ролі: ватажки виборні або ватажки-богачі мають не дуже більше реальної сили. Про Дакотів напр. оповідають, що ватажок, коли хотів відвести від якого небудь недоброго наміру когось з своїх підвладних, не мав иньшого способу вплинути на нього, крім того щоб подарувати йому щось і таким чином прихилити до послуху. Віра в маґічну силу, коли нею розпоряджає ватажок, з сього погляду, при безмежнім страху примітивного чоловіка перед демоничними силами, показуєть ся далеко сильнійшим засобом, і се дуже характеристично, що екваторіяльна Африка, ся кляспчна країна чарівників і чудодіїв, являєть ся заразом вітчиною найяскравійшого, брутального примітивного деспотизму. Воєнний же авторитет, і так само богацтво стають джерелом реальної, примусової власти головно аж тоді, як вони дають в розпорядженнє свого властителя людську силу: дружину, зложену з свобідних участників походів, які зістають ся і в мирнім часі на услугах свого ватажка, — або клієнтелю, удержувану богатим ватажком, чи банду, зложену з куплених ним невільників, котрих він може кождої хвилі напустити на неприятеля чи непокірного підвладного.

Ми бачили такого примітивного бушменського ватажка, який зложив собі таку оружну банду і раптом серед цілком примітивного, розсіяного житя завязав початок деспотії — яка лише через зовнішні обставини не встигла скріпитись (с. 188). Подібні процеси, в переважний більшости ніким не записані і не зареєстровані, переходили в ріжних місцях безконечне число разів — часто приводячи до сотворення міцної, імперативної влади. З сього погляду творенне дружин чи оружних банд звязаних з певним ватажком, до віку його або навіть дідично, має незвичайно важне значінне в формації влади — і владущих верств (бо з скріпленнєм власти ватажка члени дружини перетворюють ся в владущу верству, так само дідичну).

Способи сього творення дуже ріжнородні. Так напр. у тих племен, де живе поколінна орґанізація, заводить ся звичай, що молодики, обрізані разом з сином ватажка, становлять його воєнну дружину на ціле житє, звязану з ним таким воєнним брацтвом: тому періоди обрізання умисно підганяють ся так, щоб як найбільше число молодиків відбуло сю церемонію разом з наслідником, і будучий ватажок мав численну

дружину, звязану з ним тісним моральним звязком. В иньших випадках ватажок орґанізує свого дружину, приймаючи під свій протекторат всіх покривджених і переслідуваних, які шукають у нього захисту. В формації военичих банд і осередків такі азілі мали важне значіннє: напр. старо-римський переказ про те що старий Рим служив в початках азілем для сусідніх громад і таким чином згромаджував енерґійні елементи, викинені з доохресних родів, в світлі нових етнольоґічних матеріялів здобуває дуже серіозне значіннє для освітлення походження сього военного осередка. В иньших випадках така клієнтеля громадить ся матеріяльними засобами: утриманнем для членів дружини, розділом здобичи, і т. д. Яке значіннє має така дружина, перейнята вірою в свого провідника і зобовязаннями за свідчені ним добродійства, се вмів оцінити і схарактеризувати в своїм оповіданню про старо-ґерманські дружини вже Таціт.

Там де не утворить ся такий озброєний кулак, або не обєднають ся разом ріжні катеґорії авторитету: династичні, военні, реліґійні (маґично-чародійні), — власть і авторитет зістають ся розпорошеними. Творить ся або ціла верства з ріжних авторитетних елементів — свого роду аристократія, або серії паралельних орґанів і носіїв соціяльного авторитету: родово-громадського, реліґійного, економичного, военного, і вони борють ся між собою за геґемонію, або утворюють певну зрівноважену систему. Процес формації власти таких чином закисає на довго, і часом таки й зовсім не виходить з такого зародкового стану.

Паралельне істнованнє т. ск. цівільних старшин-сахемів і военних ватажків бачили ми в типовім устрою Ірокезів. Се дуже росповсюднене явище, яке повторюєть ся в ріжних місцях і в ріжних часах. „Кожде село або ґрупа сіл стоїть під проводом ватажка, найчастійше се людина яка має найбільш бетельних пальм; ватажок і старшина села доповняють оден одного обопільно: здаєть ся, перший кермує головно зовнішніми справами — рішає про лови, свята, продажу копри, війну і мир, другий проводить у внутрішніх справах села — їх обопільне становище можна прирівняти до відносин „ґерцоґа“ і „короля“ в ґерманській минувшині“ — описує оден з дослідників мелянезійські порядки.*) Вище ми бачили, як часом розмежовуєть ся вся людність племени на цівільну і військову, підвладну цівільному старшині і військовому ватажкови (правдоподібно висуненому орґанізацією поколінної военної верстви) (с. 185).

На Новій Ґвінеї напр. громада поділяєть ся на дві частини — военну і мирну (що може відповідати поділови на дві фратрії): громадський дім (бувший мужеський курінь) — що тут має вигляд відкритої

*) Thilenius. Ethnogr. Ergebnisse, c. 126—7.

плятформи, орієнтованої на дві сторони: праву і ліву, має двох ватажків: правої і лівої сторони; ватажок правої сторони рахуєть ся ватажком мирним, ватажок лівої сторони — ватажком воєнним, і т. д. *)

Обставини житя дають перевагу тому чи иньшому елементови, воєнному чи цівільному. Сильна племінна орґанізація дає змогу утримати диктатуру воєнних ватажків, яку беруть вони на час війни, в межах тимчасовости, так що з укінченнєм війни провід вертаєть ся назад до племінних чи родових старшин.

Такі приклади дають нам північно-американські індіянські племена. У Деляварів, що мали три племени, на чолі кождого стояв виборний старшина, як вищий цівільний орґан; вибирало його — се характеристично, не його власне племя, а два иньші делярварські племена. Керував він справами за помічю ради, зложеної з цівільних нотаблів — були то богатші люде племени, і з воєнних ватажків, які стояли на чолі молодих вояків, маючи серед них свої дружини — ми мали нагоду вже говорити про них (с. 186). Завданнєм старшини і сеї ради було — утримувати воєнну верству від насильств і воєнних виступів, які могли б некористно відбитись на житю племени; сам по собі авторитет ватажків для сього не був досить сильний, і воєвнича молодіж властиво в критичні моменти задарювалась, щоб відвести її від яких небудь небажаних намірів — богатші господарі племени давали на се засоби. Коли ж обставини складались так, що старшина і рада не бачили можливости полагодити справу мирної, і війна була неминуча, — старшина давав згоду на війну, і тоді на час війни складав з себе урядуваннє: воно переходило до воєнних ватажків, які орґанізували війну. Правліннє родово-племіної старшини таким чином уступалось перед правліннєм воєнної верстви — але се трівало тільки часово, і ретірувало ся по скінченню війни перед цівільною владою. **)

В союзі Ірокезів, який зістав ся найбільш гармонійно-випробленою і зрівноваженою родово-племінною державною орґанізацією, відносини між родовими старшинами і воєнними ватажками, які проводили в дрібній війні, були зручно урівноважені не тільки в рамцях племінної управи і федеральної ради, — навіть надзвичайна воєнна диктатура, викликана потребами великої війни, яка велась силами всього союзу, загроженого в своїм істнуванню, була введена в постійну конституцію союзу. По традиції Ірокезів, така небезпека прийшла з заходу, безпосередно падала перед усім на найбільш західнє племя — Сенека, тому йому було поручено вибирати двох головних начальників усіх воєнних сил союзу.

*) C. G. Seligmann, The Melanesians, c. 218, 331 і дд.

**) G. H. Loskiel, Geschichte der Mission, c. 168.

Сі начальники потверджували ся, подібно як сахеми, союзною радою, і засідали в ній нарівні з сахемами. Инакше сказавши — грізна небезпека змусила передати в роспорядженнє воєнних начальників найбільш загроженого племени всі союзні воєнні сили, і з того часу сей уряд, який так близько нагадує римський консулят — став постійним урядом союзу.*) Очевидно навмисно, щоб не дати сим новим достойникам занадто великої сили, їх відразу настановлено двох, з однаковими обовязками й однаковими правами — аби оден контролював другого, і надано їм ранґу сахемів, не більше. Вони стали таким чином тільки виконовчим воєнним орґаном ради сахемів, в котрій дістали місця, і спеціяльні обставини, які дали можливість сим племенам утримати в рівновазі свою племінну орґанізацію, охоронили її і від переваги воєнної диктатури. Натомість у Ацтеків, котрих державну орґанізацію Морґан поставив в паралель ірокезькій і вказав виразні анальоґії**), такий воєнний ватажок вибив ся на першу, провідну ролю в раді старшин, котра його вибирала і в котрій він засідав, — так що його в римській історії прийшлось би порівнювати не з консульом, а з імператором, princeps-ом сенату (тому й старі іспанські автори називають його королем). Але незалежно від того, що тут сей ватажок був о д е н, — треба рахуватись і з наслідками завоювання, з котрого виросла держава Ацтеків.

В иньших випадках конкурують між собою власти цівільні і авторитети реліґійні. Властиво, родові старшини, які походять з старих, традицією усвячених родів, звичайно являють ся представниками культу, посередниками між родом і богами. Але коли такий представник династії не визначаєть ся талантами, яких вимагає роля священика-чудодія, — поруч нього звичайно виростає або реліґійна колеґія, або окремий священик. Ще скорше буває се там, де родові традиції підупадають і на чолі громади являєть ся старшина виборний, який попадає на сю позіцію завдяки свому богацтву чи иньшим обставинам, незалежно від свого походження. В результаті виходить двоєвластє, розділ функцій адміністраційних і реліґійних; їх представники часом між собою конкурують і спорять ся за геґемонію, часом живуть в згідливій кооперації. Напр. в Індії, в одних місцях такі чародії і знахурі конкурують з старшинами і займають кінець кінцем їх місце, в иньших — напр. у Мундіколь — старшина і священик вибирають ся з двох родів, які вважають ся навіть спорідненими, потомками двох рідних братів. В правдивости такої традиції можна сильно сумніватись — сю практику скорше можна вважати наслідком того порозуміння, яке уставилось між обома династіями, які вийшли в союз між собою, замість поборювати себе обопільно.

*) Про нього у Морґана, с. 124 і дд. **) С. 174 і далі.

Взірці такого двовластя стрічають ся дуже часто. На о. Ні, в Мікронезії кожда громада має свого цівільного старшину. т. зв. пілюна, і свого священика — „матрамата“, який має дещо і з цівільних функцій: на чолі цілого острова, над усіми старшинами громад, стоїть головний старшина, і над усіми матраматами первосвященик цілого острова. Ще більша діференціація істнувала у ново-зеляндських Маорійців: тут були громадські авторитети трьох катеґорій: „арікі“, старшини божеського походження, які від своїх батьків або дідів вчились святим переказам, і династично, в своїм роді, наступали по собі; по-друге: були ватажки які не мали в своїм авторитеті нічого релігійного, і по-третє: священики — спеціяльні представники культу, які часом походили з тихже династій арікі, часом діставались на се становище з-поза династії.

Єдина власть, релігійна, адміністративна і військова, мала таким часом тенденцію розщіплюватись, коли поруч такого старшини, який обєднував з початку всі катеґорії авторитету, зявляв ся здібний чудодій, пророк, екстатичний шаман, який перетягав на себе маґічні функції (тому ми бачили, що в Африці обережнійші деспоти забороняють кому небудь займатись сим ремеслом, і нищать чародіїв), — або коли воєнні події висували відважного і зручного ватажка, який зіставляв давнього старшину при його релігійних і цівільних функціях, а в свої руки брав властивий нерв житя — провід воєнною силою. В історії звісно богато таких фактів, що фактичний провідник війська, чи головний міністр, або завідатель двору проробляв таку операцію, часом протягом довшого часу, через кілька поколінь, зіставляючи монарха при чисто номінальних гонорах і релігійнім авторитеті, а на себе або на свою династію перебираючи всі реальні функції.

Так було з французькими майордомами, з японськими шогунами, так було у наших сусідів Хозарів, де каган попав більше меньше в становище японського мікада, тим часом як реальна управа перейшла до начальника війська — бега.

Теж саме в дрібнійших формах повторюєть ся в пів-примітивнім житю ріжних сучасних племен. Особа монарха чи старшини, оповита божеською недотикальністю („табу“), робить ся кінець кінцем такою вже святою, що стає непридатною до повнення яких небудь реальних функцій і виходить з дійсного житя через сей надмірний розвиток, гіпертрофію своєї святости. Його свята особа не може нікуди рушитись, бо кудою пройде, все те стає табу: до нічого він не може доторкнутись, бо воно стає табу, навіть для нього самого: через се страву до рота йому мусять класти прибічники: ніхто не може глянути на нього, щоб не осліпнути чи иньшої шкоди не понести. Нещасний святець

сидить завішений запоною і не може входити в яку небуть стичність з зовнішнім світом. У всім виручає його міністр-прибічник, який являєть ся властивим правителем, а святу особу приходить ся всякими способами елімінувати, щоб вона не руйнувала житя своїми табу. Кінець кінцем вона тратить всяке значіннє, — коли не здобудеть ся на енерґію, щоб революційною дорогою скинути з себе сі рітуальні пута.

Се процес розкладу примітивної власти, котрий можемо оглядати особливо в Океанії, сій клясичній країні гіпертрофованого табу. В екваторіальний Африці натомість оповідання подорожників і місіонерів минулого століття дають можливість пізнати примітивну монархії як раз в добі її розвитку і напруження її універсальности і суцільности. Ось як описує Летурно її типові прикмети, на основі оповідань Бертона. Держава такого монарха вже досить велика, він панує над кількома племенами. Старшини сіл йому підлагають і часом творять при нім раду; иноді істнує й стара рада племінних старшин, — але вона цілком підпорядкована волї і навіть капрізам монарха. Власть свою він одержує звичайно на основі свого походження, часто практикуєть ся наслідство в мужеській лінії. Щоб підтримувати свою власть, монарх мусить мати богаті засоби й громадить їх ріжними способами: побирає дань в провізії, слоновій кости, невільниках, худобі; продає своїх підданих, які провинились чародійством і вчинками против подружа; засуджує на виплату кар; збирає контрібуції, а головно — промишляє набігами на сусідні племена, щоб відти добути невільників і худобу.

Етікет набирає вже прикмет `релїґійного культу. В Уніямезі піддані тутешнього султана не сміли приступати до нього инакше як бючи в руки й падаючи на коліна. В иньших місцях етікет вимагає, приступаючи до сеї високої особи, посипати себе порохом, або викачати ся в пороху, підлазячи до неї набрати піску до роту, і т. д.

В Вуадуе тіло помершого султана, прибраного в його гривні, наручники і т. и., садовили в глибоку яму і з ним двох живих невільників: жінку, котра підтримувала голову мерлеця, і чоловіка з ножем, що мав рубати дерево в тогосвітніх лісах для покійника. В Уніаніембе взагалі не допускають можливости, щоб така над-людська істота могла вмерти звичайною смертю без спеціяльних чарів когось з її дому: тому ворожать ріжними мудрими способами і карають винних.

Широке розповсюднень невільництва і деспотична власть батька в родині затроюють рабським духом усю суспільність. Вона пересякає сервілізмом і зносить покірно найдикші вибрики своїх деспотів. Султан Ніам-ніам від часу до часу, для піднесения свого престіжу, просто ловив арканом кого попав з своїх вірних підданих і тутже відрізував йому

голову, лише для того, аби нарід відчував, як він його мало цінить. Володар Уґанди, монарх високої марки, який мав гарем з 7000 жінок і неустанно його обновляв, що дня засуджуючи на смерть кількох і поновляючи вакансії новими, користав з кождої нагоди, щоб урядити малу різню своїм підданим, свої лови на звірів перетворяв в ґлядіаторські забави, велячи своїм підданим іти на найбезпечнійшого звіря без зброї. Коли оден подорожник подарував йому рушницю, він тут же велів її спробувати на однім з своїх людей, і т. д.

В иньших краях, де практикуеть ся канібалізм, такі монархи їдять своїх підданих, ріжуть і маринують їх мясо, і се не викликає ніякого протесту їх вірнопідданих. Оден подорожник оповідає про Ново-Каледонійця, який хвальковато оповідав про свого ватажка, що він зїв його дитину. „Се був великий ватажок“, відзивав ся з пієтизмом сей підданий. *)

Все майно підданих стоїть, розуміеть ся, у власти такого монарха. В Полінезії, коли він, наприклад, питає свого підданого: чия ся свиня, чиє се дерево, підданий не може сказати просто „моє“, але мусить сказати: „твоє і моє“. Старі права племени чи роду на землю і на все, що зісталось в нероздільнім уживанню, переносять ся на такого монарха, і він може розпоряжатись не тільки всім тим, чим розпоряжав ся рід і племя, а починає робити й богато такого, чого ті ніколи не робили: напр. продає у власність землю чужинцям і т. д. Рухомість, котрою не розпоряджав рід, також часто підпадає його зверхньому праву, і він чи з захованнем певних формальностей, чи без них, може ним розпоряжатись. На Маркізьких островах куди пройшов ватажок, він може забирати все що хоче, тому піддані спішать при його наближенню поховати все цінnійше, і т. д.

З усіх вказаних джерел авторитету і власти збираєть ся в одних випадках влада примітивного монарха чи деспота, в других пануваннє владущої верстви з її колєктивними орґанами, в третїх паралельно формуєть ся власть монарха і орґани колєктивні. Про відносини сих елементів будемо говорити пізнійше, коли буде мова про переходи від племінного житя до державно-клясового, тепер ще спинимось на формуванню владущих, аристократичних верств. Можемо се зробити коротко, бо всі ті елементи впливу і панування, котрі ми аналізували, розбираючи процес формування власти одної особи, творять колєктивні впливи владущої верстви, коли не концентрують ся виключно в однїй деспотичній владі. Ті ж підстави, на яких вони впростають, ми вже пізнали, слідячи за процесом соціяльної діференціяції племінного суспільства.

Отже як одну з основних форм можемо насамперед одмінити формуваннє впливової поколінної верстви старих людей (пор. с. 169), яка має тен-

*) Braine, La Nouvelle Calédonie, у Лєтурно L'évolution politique, с. 70.

денцію закріпляти свої впливи і привілеґії за своїм потомством, скоро тільки в суспільности зявляють ся такі добра, які можуть передавати ся в дідицтво. Се можуть бути не тільки добра матеріяльні, але й моральні, як ми бачили: знаннє релігійних і маґічних практик, культових формул, посіданнє ріжних фетішів і трофеїв являєть ся таким же інвентарем впливу і привілеґіованого положення, як володіннє арсеналом зброї й окрас, овочевими деревами, худобою чи невільниками, — де се все єсть. Діти таких батьків, котрі хоч би самим своїм віком і звязаними з тим привілеґіями здобули були собі поважне становище в суспільности, мають шанси стати привілеґіованого верствою: в таких термінах як грецькі евпатріди, римські патріції, всякі „благородні“, віддаєть ся се понятє потомства батьків, які були чимсь, — „отецьких синів“. З ним звязують ся то моральні то матеріяльні привілеґії, і в найпростійшій формі воно зачинаєть ся вже в поколінних орґанізаціях.

Ми бачили, як уже для вступу в сі орґанізації повноправної мужеської людности племени починають вимагати ся певні датки для всенародного пиру (бик, або свиня і т. и.); маючі батьки і родичі за помічю сього датку можуть завчасу ввести туди своїх дітей, а спроти й підупалі члени племени зістають ся за їх межами і засуджують ся на змішаннє з верствою не повноправної, несвобідної людности, коли вона нарoсте. Далі, як ми теж бачили, в таких орґанізаціях дуже часто починають згодом творитись вищі ранґи для тих, які можуть повторити кілька разів приписаний даток для корпоративної трапези. Таким чином заможні і щедрі люде забезпечують собі — і свому потомству, оскільки передають йому маєток, — впливове становище в племени, чи в селі, — бо сі вищі ранґи фактично здобувають і політичний вплив і релігійний престіж, перетворюючи ся в дідичні касти, з котрих найвища стає кастою правлящою.

Ось як описує напр. такі меляпезійські порядки оден подорожник: Поки чоловік їсть з жінками (себто зістаєть ся профаном), він тільки nahor, і се слово додаєть ся до його імени. Коли він принесе в жертву свиню, він міняє сей додаток на закінченнє merib. Коли по якім часі він убє ще одну свиню, розуміється — з відповідною учтою, то повищуєть ся ще на одну ранґу і стає dangur — знов таки се слово додаєть ся до його імени. Потім є ще шість ступенів ранґи, котрі він мусить перейти, кождий раз виконуючи ріжні формальности і жертвуючи свиню, яка являєть ся жертвою богови, але поїдаєть ся людьми, — і тоді нарешті він рахуєть ся в найвищій ранзі ватажків. Отже коли хлопець має богатого батька, який позволяє йому принести в жертву одну за другою кілька свиней, то він може швидко перейти з низших кляс до

найвищої. Одначе gungur і mirum, вищі касти, і особливо namar — ватажки, мають способи затримати таке посуванне неприємних їм осіб. Коли ж чоловік не має змоги принести в жертву свині, то він все зістаєть ся nahor, мусить все своє жите їсти з жінками і займає дуже зневажене становище. Поодинокі кляси також їдять окремо: вище поставлений не може їсти разом з низшим, бо стає через те нечистим. Коли траплять ся люде з ріжних місць, заховуєть ся той же самий церемоніял.*)

Як бачимо, тут з старої поколінної орґанізації безпосередно виростає нова плютократія, на чисто економичних підставах. В иньших випадках посуванне в ранґах залежить не виключно від розмірів датків: беруть ся в рахубу і военні заслуги і релігійні чи технічні здібности.

Напр. у Омагів кандидат на вакансію в вищій ранзі робить дарунки ріжним впливовим людям всякими своїми виробами, ловецькими трофеями, зброєю: стрілами і луком, военним убором, шкіряною одежею, вишиваними сорочками, видряними шкірами, і т. п., — не для того щоб їх тим підкупити, а щоб дати їм докази своїх здібностей і талантів в ріжних штуках, проворности, запобігливости — і засібности.

Економичний ресурс грає все велику ролю. Всенародня учта зістаєть ся одним з атрібутів аристократичної формації так само у північних Індіян, як у Греків гомерової доби, де обовязком ватажка — базілея являєть ся як найчастійший чи навіть постійний стіл чи пир, де можуть завсіди знайти своє місце старшини племени чи города.

Тим часом як оден з таких ватажків видобуваєть ся, тим чи иньшим шляхом, на центральну, провідну ролю в комплексі родів, сіл чи племен, — з суспільних поваг ріжних катеґорій: родових старшин, военних ватажків, релігійних авторитетів і просто богатих людей, які своєю щедрістю і богацтвом здобули собі почесне і впливове становище, творить ся вища, аристократична верства. Вона розділяє з головним ватажком правлінне, являєть ся його прибічною радою, чи сенатом, який збираєть ся від часу до часу в важнійших справах, — чи адміністративним апаратом, военним штабом, або прибічною дружиною, як де і коли, в залежности від обставин. Грає також і самостійну ролю, коли власть головного ватажка занепадає або не набуває досить сильних і впливових форм — так що він являєть ся тільки першим між рівними в сій верстві, або ся верства й зовсім його касує й зістаєть ся єдиною правлящою верствою. Від попереду описаної вищої касти вона відріжнюєть ся тільки ріжнородністю свого складу, ріжними методами

*) Bässler, Südsee-Bilder, с. 203, у Шурца с. 337—8. Пор. вище с. 122.

і шляхами, котрими її складові елементи доходять свого впливу і закріпляють його за своїм потомством.

Всі головні елементи і дороги їх наростання ми вже розібрали вище. Ми бачили напр., як у Ірокезів наросла досить многолюдна верства родових старшин і ватажків, до котрих ще можна додати релігійних аґентів, „сторожів віри“. У Деляварів — верства „радників“, ватажків і просто „богатих людей“. У Дакотів (Омага) вища верства поколінної орґанізації, і т. д.*) Слабість економичних засобів тутешнього житя задержала сю верству в зародковім стані, так що вона не перетворилась в дідичну клясу: сахеми і ватажки вибирались і затримували свого гідність що найбільше на ціле житє, дідичність була мала́: „богаті люде“ не розпоряджали ні земельною власністю, ні стадами: невільництво не розвинулось. З нагромадженнем економичних засобів і достатків всякого роду всі сі катеґорії закріпились би в певних сімях і династіях, впливи політичні знайшли б під собою економичну підставу, переходили б не тільки на старших членів сімї, але в деяких родах і на молодших, — оскільки економичні засоби діставались би й їм. Аристократична верства мала б шанси не тільки поглублювати свої впливи і залежність від них елементів економично слабших, — вона також наростала б сильнійше, старалась концентрувати в своїх руках впливи й богацтво і загорожувати до них приступ для „нових людей“.

Ми бачили, що одною з перших економичних узурпацій, яку присвоюють собі ватажки, являєть ся право розпорядження ґрунтами племени, чи громади: вони претендують на право їх продавати, загорожувати для свого вжитку, і т. д., коли земля починає набирати вартість. Ватажки военні заводять собі „фамілії“ невільників — военнополонених, коли вони стають економично-цінним елементом, і т. д. Все се дає підставу до перетворення політично владущої верстви в економично владущу дідичну аристократичну клясу.

Третю формацію аристократичної верстви дає завоюванне: се найбільше розповсюднене джерело її власти й богацтва, особливо серед „історичних народів“. Племя завойовників, або воєнна банда, яка супроводить ватажкови в його вдатнім поході, який закінчив ся підбоєм чужого народу і розселеннем серед нього, крім усякої здобичи, відбирала від переможених найкращі ґрунти, сади, хати і всякі вигоди, накладала ріжні дани і відробітки, які мали сі переможені відбувати для своїх переможців. Вона й її потомство зіставалась дружиною ватажка, чи короля, ціла чи в особах своїх старшин становила його раду, мала виключне право виконувати всякого роду адміністраційні функції. Тими способами вона

*) Вище, с. 123, 194–5.

мала змогу не тільки закріпити за собою надбане економичне добро в своїм потомстві, але й збільшати се добро, та поширювати й поглублювати свої політичні впливи — задержувати їх виключно за собою довший час, або тільки по троху ділити ся з вищими верствами підбитого населення, а з другого боку — обмежувати власть і впливи свого головного ватажка.

Таким чином ріжні процеси формування сеї вищої верстви звичайно кінчили сь одним — обєднаннєм в її руках економичного богацтва і політичної влади. Чи формувалась вона з економично-сильних людей, які здобували собі завдяки економичним засобам політичні впливи, чи навпаки — складала ся з політично-владущих (цівільних і воєнних) елементів, які завдяки сим впливам приходили до економичних засобів, — приводило се в останнім рахунку до того самого результату: політичного панування богатої верстви. Розумієть ся, таке обєднаннє обох елементів в житю рідко де бувало абсолютним і повним: часом політичновладуща верства занедбувала економичні інтереси, економично підупадала й давала поруч себе нарости новим плутократичним елєментам, які ранійше чи пізнійше починали з нею боротьбу за власть. Подекуди ми бачимо вищі верстви, які свідомо полишають ся для себе виключно релігійно-політичні впливи, виключаючи з круга своєї діяльности економичні інтереси: бувають такі релігійні кляси як індійські брамини, семітські левити й иньші їм подібні, або кляси виключно військові — як аристократія Спарти. Але загальна тенденція клясового укладу стремить до обєднання економичної сили з силою політичною в ширшім розумінню, себто політично-адміністративною, воєнною і релігійною, — і до закріплення їх дідично в владущій верстві.

Для осягнення і закріплення сеї мети вживають ся ріжні псіхольоґичні способи. Члени вищої верстви відзначають себе від загалу спеціяльними окрасами. Напр. татуваннє або певні способи його часом становлять привілеґію їх, недоступну простому народови. У иньших племен вищі ранґи орґанізація мають свої спеціяльні відзнаки. Часто невільникам і низшим верствам забороняєть ся уживаннє певної одежі або певних окрас, які носить тільки аристократія. Характеристичне бажаннє її показати своїм зверхнім виглядом, що вона не робить фізичної роботи, богато живе, ситно їсть. Як у иньших народів дівчина з доброї фамілії повинна бути така товста, щоб се кидалось в вічі, так ватажки або богаті люде у деяких африканських племен імпонують своєю розгодованою тушею, яка робить їх нездібними до яких небудь фізичних зусиль. У иньших народів — напр. в Китаю й Індокитаю (як також і в ріжних европейських аристократичних кругах) вищі кляси імпонують

своїми делікатними руками з довгими нігтями, які свідчать, що ся рука нічого не робить, і для того охоронюють ся спеціяльними піхвами. Подібне значінне має, очевидно, і вживанне пахощів, дуже розповсюднене у аристократії ріжних старших і сучасних народів: простий нарід пахне потом, смердить, „кращі люде“ — „благоухають“.

Своє богацтво, здібности і вище становище в суспільстві сі кращі люде пояснюють тим, що на них особливо спочиває божа сила, „мана“, яка оживляє світ і керує ним. Їх успіхи — се видима ласка богів, які тримають їх в спеціальній своїй опіці, охороняють їх, мстять за їх кривду, і навпаки — за них і через них виявляють свою ласку також і простим смертним. Наука про те, що нерівність людей походить від бога, котрий як пальці на руці так і людей на світі не урівняв, має дуже старий початок і старанно прищіплювалась населенню під ріжними широтами і меридіянами.

Впокремлючись в привілеґіовану верству властиво по прінціпу економичному, — наслідком свого богацтва, сі елементи звичайно мають тенденцію відмежовуватись і від нових богачів, котрі хотіли б стати на одній дошці з ними. Старі висувають для того ріжні елементи своєї привілеґіованости: принціпи давности, заслуг, святости, і т. д., і стремлять до того щоб замкнути ся в замкнену касту, не мішаючи ся з „новими людьми“.

Коли входять сюди епізоди расового мішання, або підбою одним народом другого, тоді починають грати ролю в сім процесі також питання чистоти раси, незмішування з народністю підбитою, взагалі низшою чи чужою. Таку ж ролю відограють ріжниці релїґій чи культів.

Мотив, що релїґійні звязки з богами можуть підтримувати тільки певні, релїґійною традіцією посвячені роди, — що через те тільки вони можуть бути толковниками обичаю і права, грає величезну ролю в сій боротьбі старих привілеґіованих каст з натиском нових людей. Клясичний приклад бачимо в Римі, де владуща каста, здавши неби всі політичні позиції новим людям, все ще протягом століть не без успіху обороняють ся на позиціях релїґійно-родових.

Одним з способів закріплення і з монополізовання добутих матеріяльних і моральних привілеґій була практика аристократичної ендоґамії — подібна як при формуванню рас і племен. Членам вищих каст забороняєть ся женитись і своячити ся з простими людьми; привілеґії батьків переходять на дітей, роджених тільки від благородних батька і матери, і т. д.

Одним словом, більше меньше тіж методи, які практикують для свого звеличання династії, в формах слабших і меньш вибагливих вживають ся також і аристократичними, владущими верствами, які співпрацюють з династіями або конкурують з ними.

Перехід від укладу племінно-родового до клясово-державного.

Значіннє сього переходу. В попереднім ми нераз підходили вже щільно, і навіть переходили ту межу чи зону, яка ділить родово-племінний побут, розбитий і ослаблений елементами діференціації й індівідуалізації, від того державного ладу, де власть уже відійшла і відокремилась від підвладних, стала над ними як щось зовнішнє і примусове, на місці внутрішньої свідомости обовязку і солідарности, котрим жила і держалась родо-племінна орґанізація. Які б примітивно грубі не були ті форми, в яких виявляє ся нова власть свої претензії, в яких би диких проявах не проявлялось її примусова сила, покорність і послух їй підвладних, — ми пізнаємо сі принціпи, які вважають ся основою державного ладу, що панує в цівілізованім світі тепер: панованнє певної кляси, певної верстви чи ґрупи, яка примусово виконує свою власть на певній теріторії над усіми приналежними і творить для них обовязкове право.

Для величезної більшости дослідників, які займають ся соціяльним житєм людини, тут взагалі починаєть ся державне або „політичне" (як висловляють ся иньші) житє людське. Що перед тим — то житє передполітичне. Соціяльний розвій людства ділить ся таким чином на сі дві великі епохи — житя родово - племінного і житя державного або політичного. Вичисляти приклади таких поглядів — значило б вичисляти безконечний ряд істориків, правників, фільософів, соціольоґів, істориків культури. Досить буде обмежитись кількома прикладами.

Морґан, котрого погляди так сильно панують іще й досі, завдяки леґіонам популяризаторів, в таких виразах уставляв сей поділ:

„Всі форми устрою можна звести до сих двох головних і основних, цілком відмінних в своїх підставах: П е р ш а, в хронольоґичнім порядку, форма основуєть ся на особах і чисто особистих (персональних) відносинах і може бути названа суспільністю (societas). Одиницею сеї орґанізації являєть ся рід (gens), з сеї одиниці в першім періоді житя народів виходять як послідовні стадії розвитку: фратрія, племя і союз племен що витворює нарід або націю (populus). В пізнійшім періоді наступає змішаннє племен на спільній теріторії в оден нарід, на місце союзу племен, що займали окремі теріторії. Така була загальна орґанізація старинного громадянства протягом незмірних часів, від коли повстав рід,

і вона задержалась у Греків і Римлян навіть тоді, як уже наступила цівілізація*). Друга форма устрою основуєть ся на територїї й приватній власности, її можна означити як державу (civitas). Міська громада або міська дільниця з своїми докладно означеними і витиченими границями становить її підставу або одиницю, а її результат — політичне суспільство. Се політичне суспільство орґанізоване по територіям і його відносини до власности і осіб означують ся територіяльними обставинами. Послідовні стадії розвитку сеї другої основної форми такі: міська громада чи міська дільниця, як одиниця сеї орґанізації; кантон або провінція, яка представляє обєднанне міських громад або міських дільниць; і нарешті національна область або територія — обєднанне кантонів або провінцій, при чім людність кождого з сих міських чи провінціяльних округів орґанізуєть ся як політична корпорація. Се коштувало Грекам і Римлянам — коли вони дійшли до цівілізації, — великого напруження всіх їх духових здібностей, що вони винайшли дем, міську громаду або міську дільницю і так витворили сю другу основну орґанізаційну форму, яка задержалась у цівілізованих народів до нинішнього дня. Старинному (себто примітивному) громадянству така територіяльна орґанізація була незнана. Коли вона війшла в жите, се лягло як гранична лінія між первісним і модерним громадянством.“ **)

Енґельс, в своїм роді не меньше впливовий „властитель дум“, популяризуючи книги Морґана, так само противставив родово-племінній орґанізації державу як щось нове і перед тим незнане. Так як і Морґан, він висуває її першою відміною територіяльний принціп, далі заведенне публичної власти і оподаткования — функції, завдяки котрим урядництво стає понад суспільністю. Але підстави сього процесу вказує в економичній діференціяції, поділі праці, нагромадженню майна і твореню економичних кляс. „Родовий устрій розпавсь,“ висловлюєть ся він, „Розбив його поділ праці і його результат: розділ суспільности на кляси. На його місці настала держава“. Вона була винайдена на те, щоб забезпечити ново-добуті індівідуальні богацтва против комуністичних традицій родового устрою, санкціонувати приватну власність і експльоатацію незасібних верств верствами маючими. З сим новим економичним укладом держава розвивалась і з ним щезне. „Були суспільности, які обходились без неї й про державу і державну власть нічогісенько не знали. Доперва на певнім ступені економичного розвою, необхідно звязанім з розділом суспільности на кляси, стала держава необхідною. Але тепер ми швидким кроком наближаємось до тої стадії продукції.

*) Нагадую прийнятий Морґаном поділ людської культурної історії на доби: „дику“, „варварську“ і „цівілізовану“ (вище с. 45—6).

**) Ancient Society, перша глава.

коли істнуваннє сих кляс не тільки перестало бути необхідним, але й стане гальмом продукції. Кляси пропадуть, а з ними впаде й держава. Нова суспільність, котра витворить ся з продукцією, орґанізованою на підставах свобідної й рівної асоціації продуцентів, перенесе всю державну машінерію туди де й слід її буде тоді бути: до музею старинностей, поруч веретена і бронзової сокіри“ (гл. IV і IX).

З другої сторони і ті що наполягають на провідну ролю в соціяльнім процесі факторів псіхольоґічних, також не вагають ся противставляти державу родо-племінному ладови, як щось нове і перед тим небувале. Вундт, противставляючи Морґанівсько-енґлівській концепції свою систему соціяльної еволюції, так само різко відмежовує „племінну орґанізацію“ від „державного ладу“, — тільки шукає иньших характеристичних прикмет, ніж ті два, і не стільки налягає на їх контрасти, як на еволюційні звязки, які їх звязують. Для нього „сі форми суспільности, які наступають одна по другій — племя і держава, заразом являють ся і новотворами і витворами попередніх еволюцій, — се показують переходові формації між ними, в котрих в богатьох місцях одна форма постійно переходить в другу, яка заразом представляєть ся як новотвір.“

Кардінальну ріжницю сих двох форм суспільної орґанізації він бачить в тих нормах, які керують житєм людей в одній і в другій. В племіннім житю се обичай (Sitte), в державнім — право (Recht). Постійности розвою держави з племени відповідає се, що обичай і право між собою ріжні, але нерозривно звязані одно з другим. Ті чинники, які роблять перехід, він зазначає в такій перспективі: „На першім місці треба поставити завязки державного ладу, які вийшли з мандрівок і воєнних підприємств, а в мирних відносинах скріпились і обєднали споріднені племени в більших спілках для спільного відпору на-зверх. Така орґанізація, обчислена в першій лінії на наступ і відпір, се найчастійший і найважнійший в своїх наслідках симптом сього великого перевороту в суспільстві. Поруч того переходить більш укрита зміна культів, як вираз зміненого світогляду. Сим двом змістам житя в їх перетворенню товаришать далі переміни в відносинах подружа і родини, викликані розпадом племінної орґанізації: вони відбувають ся під впливами тих двох, і скрізь носять на собі сліди змішання старих племінних традицій і нових політичних впливів. Рука в руці з початком державних установ і появою нових культів — власне культу предків і культу неба, іде все більше членованнє (розділ) суспільности, яке перед усім виявляєть ся в початках поділу на кляси. До сього притикає все більше ускладненнє відносин володіння і обороту, в котрих ріжниці політичної сили, витворені клясовим поділом, поволі переходять

в иньші сфери житя. Як останні — рішаючі для початку історичного житя моменти приходять нарешті мандрівка і розселеннє. Мандрівка розширює зносини в рамцях племени до зносин міжнародніх; з боротьби за новозаняту теріторію, поруч із новими державними формаціями, які повстають таким чином, виникають відповідні новим умовам форми розселення. Розуміє ть ся, се вичисленнє найважнійших для переходу від племінного до державного ладу явищ до певної міри довільне, і поданий тут порядок не зазначує їх наступства в еволюції. Коли висунути на перший плян сей принціп, то треба було б, навпаки, поставити мандрівку на початок. Але взагалі тут не може бути мови про повний хронольоґічний порядок ріжних моментів: вони працюють разом, хоч в залежности від обставин бере перевагу то оден то другий: в однім випадку може переважати потяг до державних установ, в другім зміна культів, в третім клясовий поділ і упорядкованнє володіння.“ *)

Подані тут приклади, при всіх глибоких відмінах в своїх концепціях, сходять ся в тім, що для них держава щось нове, перед тим не бувала, нова стадія соціяльного житя, — хоча напр. Вундт дуже підчеркує її розвій з ранійших форм й істнованнє широкої переходової зони між сими двома стадіями людської соціяльности: племінною і державною. Але чи можна так протиставляти державне житє житю племінному, або инакше: з якого становища можна протиставляти сі дві форми орґанізації людського житя? Ми нераз уже в попереднім зачіпали се питаннє **), і тепер мусимо вглянути в нього трохи глибше, хоч в рамках отсеї праці не можем заходити дуже далеко. Сподіваюсь, що в книзі М. Шрага про державу в давнину й її перспективи в соціялістичній будучині, яка має незадовго вийти накладом Укр. Соц. Інституту, читачі зможуть прочитати про се ширше.

Державний уклад, в котрім цівілізовані народи прожили останні століття свого житя, дуже не однаково оцінюють ся, і через те й не однаково розуміє ть ся ріжними дослідниками. З безконечної ріжнородности поглядів, які висловлювались по сьому кардинальному питанню, для нас мають інтерес особливо два методи його толкування й оцінки. Оден виходить з факту влади, владування, яке виконує державна власть, монархічна чи колєктивна, і через неї та соціяльна верства чи ґрупа, на яку вона спирасть ся: друга — з факту послуху, котрий виявляють сій владі її підвладні і котрий сі учені толкують не простим примусом і страхом репресій, а певними раціональними і моральними мотивами. В тім

*) Völkerpsychologie, VIII, c. 7—9.

**) Ст. 91. 136.

і другім разі відносини владущих і підвладних між собою і до держави та її установ означає право, яке являєть ся для всіх теоретиків державного права нерозлучним товаришом і прикметою державного укладу. „Держава се правове відношенне, значить вона припускає наперед істнуванне права, але держава і право се обопільно звязані понятя, Wechselbegriffe, і право припускає наперед істнуванне держави, або в ширшім розуміню — державного звязку“, висловлюєть ся напр. оден з визначних новійших теоретиків, недавнопомерший Ленінґ *). Через те в залежности від того чи иньшого толкування держави ріжно оцінюєть ся й право. Для одних воно перед усім примус владущих: вияв їх волі, котру мусять сповняти підвладні під страхом репресії й кари; для других — воно вияв всеї тої суми умов, які роблять істнуванне держави неминучим і переймають переконаннєм про сю необхідність її громадян. „Право се примусові норми, які обовязують в державі — соціяльній орґанізації примусової влади“, висловляв ся один з найбільш ріґористичних представників теорії сили, Ієрінґ **). „Правові норми не стільки примусові, скільки норми ґарантовані“ (що до їх виповнювання), висловлюєть ся Єлінек, найбільший з репрезентантів того напряму державного права, який хоче глянути дальше фактичних відносин нинішньої держави. Він пояснює, що право ґарантуєть ся всего сумою соціяльно-псіхольоґічних сил, які живуть в громадянстві, а примус являєть ся тільки одним з родів ґарантії.

Для тих що рахують ся з фактичним станом річей, держава і право се однаково тільки воля владущих. „Держава се ґрупа людей, звязаних з певною територією, в котрій сильнійші диктують свою волю слабшим“, формулує сей погляд оден з визначнійших французьких теоретиків, Дюґі (XI § 2). Але старі й нові оборонці сучасного стану річей не пристають на таке отверте толкованне. „Не примусом тримаєть ся держава — тримає його почуте порядку, властиве всім“, формулував сей погляд приклонник пруської державности Геґель, і тільки що цитований Ленінґ розвиває сю тезу в таких словах: „Обвязуюча сила права лежить в тім, що люде стоять під внутрішнім переконаннєм, що вони мусять жити в стані підвладнім, бо тільки під властю вони можуть задоволяти свої житєві потреби і бути забезпечені в своїх інтересах.“ ***)

---

*) Handwörterbuch der Staatswissenschaften, hrsg. von I. Conrad, L. Elsner, W. Lexis u. S. Loening (вид. 1910, т. II, с. 703).

**) Zweck im Recht, I с. 308 і 321 (с. 239 і 249 останнього, 5 вид. 1916 р.).

***) Ріжні розуміння держави відбились і на нинішній термінольоґії. Наше „держава“, так само як і російське „государство“ (відповідає німецькому Herrschaft), вказує на владу, владуванне як на головну прикмету. Польське rzeczpospolita, переклад латинського respublica, вказує на спільний інтерес („річ

А юристи виховані в більш демократичних обставинах, ніж европейські, взагалі облишають фактори примусу і формальних ґарантій в державнім сожительстві. „Держава се більш-меньши численна ґрупа людей звязаних з певною територією, незалежна під сторонньої контроли, з правліннем, котрому ся людність має звичку коритись.“ *)

Але коли притримуватись не тільки сеї характеристики, але й обережної формули Єлінека — бачити в державі обєднаннє людей на певній теріторії, котрі тими „соціяльно-псіхольоґічними силами“ утримують ся в послуху певним нормам, які управильнюють їх обопільні відносини — то властиво заникає всяка межа між ладом племінним і ладом державним взагалі, і лад племінний стає одним з варіантів державного ладу, — як другим варіантом його мусить уважатись нинішній лад клясового панування. Ми бачили вже вище, що член племени живе в свідомости певних норм свого поведення супроти иньших співчленів і цілої суспільної цілости, —

публична“), який лежить в державі. Ческе stat, так само як італіанське stato, іспанське estado, старо-французьке estat, теперішне état, анґлійсько-американське state, німецьке Staat — походять від пізньо-латинського status: з початку status respublicae, стан республіки, або устрій, потім просто status в значінню держави. Грецький термін для держави було п о л і с, місто, бо в понятах Греків держава ототожнювала ся з містом або міською громадою; таке ж значіннє мав латинський термін клясичної доби civitas, властиво громадянство, сума громадян: воно значило міську громаду і державу.

Я не пригадую в нашій літературі історичного виводу нашого терміну і тому не зайвим уважаю дати кілька пояснень. Його уживаннє походить з найстарших наших памяток: слово „державний“ (дьржавьныи, в тій правописи), вжите в перекладі евангелія Луки в Остромировій копії (1056 р.) в значінню: могутний, ми стрічаємо в київській записи 1088 р., перехованій в найдавнійшій літописи: „при благородиѣмь князи Всеволодѣ, державному Руськыя земля, воєводство държащю кыєвьскыя тысяща Яневи“; „державний“ тут значить володарь. Слово „держава“ приходить в словянськім перекладі Пятокнижа в значінню „володіння“, і в такім значінню часто стрічаєть ся в ориґінальних і перекладних памятках XI—XII вв. („сниде на ада и дерьжаву єго раздруши“ — Несторове житиє Бориса і Гліба, в перекладах воно відповідає грецькому „кратос“, латинському imperium). В галицьких грамотах XIV р., писаних по українськи: „стало ся подъ державою великого кроля Казимира и господаря рускоѣ землѣ“. В розуміню предмета влади („держава Руская“) стрічаємо в се слово старих стихирах кн. Володимирови, відомих в копії початку XV в., але написаних значно давнійше.

На означенне голови держави на місце „державного“, яке в літературі не прийнялось, вживалось „господин“, „господь“ (в памятках XI в. і пізнійше), потім „господар“ (головно з XIV в. — як у вище наведеній цитаті, де се слово відповідає латинському dominus), і великоруська паралельна форма „государь“.

*) I. W. Garner, Instruction to political science. 1911. с. т. 41.

далеко глибшій і повнійший, ніж який небудь „громадянин“ держави з безконечним числом томів „своду законів“, розпорядків і правил. Романтичні понятя про абсолютну свободу і анархичність примітивного житя етнольоґія давно віддала до архиву. При близшім розгляді житє племени являєть ся, по своєму, нераз більш орґанізованим і краще унормованим ніж нінішньої високо цівілізованої клясової держави. Я позволю собі зацитувати отсю цікаву характеристику одного з добрих знавців родо-племінного житя Сибири, Л. Штернберґа, — хоч він теж не свобідний від звичайного противставлювання ладу племінного ладови державному:

„З політичного погляду родовий союз се своєрідний орґанізм, котрого функції далеко ширші, а внутрішня солідарність міцніща ніж у державі, але елементи зовнішньої власти і примусу незвичайно слабкі, а в простійших формах (родового укладу), не викривлених ні военними навичками, ні економичними контрастами та конфліктами, їх нема майже зовсім. Суспільний орґанізм тримаєть ся силою самої тільки натуральної рівноваги, яка спираєть ся на простоті умов істнування, суцільности світогляду, внутрішній свідомости справедливого (правосознаніи), які творять гармонію між індівідуальною свободою і найтіснійшою солідарністю. Людині, призвичаєній до иньших соціяльних форм, політичне житє роду цілком незрозуміле. Норденскіольд, описуючи Чукчів, дивувавсь, що ‚у сих людей панує повна анархія, тим часом вони живуть в мирі і згоді.‘ Він не помітив, що ся ніби то анархія в дійсности складний орґанізм роду, в основі якого лежить усім спільна свідомість справедливого. У сього орґанізму нема орґанів соціяльної опіки, але кождий готов прийняти і годовати потрібуючого. Нема поліції, але коли нарушена справедливість, то всі готові стати в її обороні. Убито співродича — кождий спішить зі зброєю, щоб за нього помститись. Посварившись з співродичом, покривджений знаходить людей, котрих авторитет верне йому його право. Потрібна громадська дачка — кождий без примусу і контролю несе скільки може й доручає тій усім звісній авторитетній особі, котра нею розпоряджає (в Полінезії „королі“ перед громадськими святами самі „обходять“ своїх „підданих“ збираючи добровільні датки). І так у всім. З дитинства член роду призвичаюєть ся дивитись на свої обовязки як на щось натурально-потрібне і неминуче — як на релігійний наказ (імператив). Одначе і на ранніх степенях уже істнують елементи влади, зародки будучої державности. Які б не були рівні для всіх обставини, але завсіди знаходять ся люде здатнійші, талановитійші, удатнійші. Їх таланти і успіхи — се дар богів. Сі щасливці — богачі, „хазяї“, як висловлюють ся наші инородці, являють

ся першими натуральними провідниками родового союзу. На війні вони ватажки, в мирнім часі люде поважані за ласку богів, за розум і нарешті — за щедру гостинність. З їх житем звичайно й кінчить ся їх авторитет: звязане з талантами богацтво в примітивних громадах не переходить у спадщину. Зібраннє таких людей звичайно буває судовим трібуналом. Їх не вибирають і не призначають: їх функції починають ся запросинами інтересованих осіб. Тільки в випадках незвичайних вони виявляють власну ініціятиву. Їх діяльність і суд творять ся публично, перед усіми членами роду, які есть. Рішення одноголосні. Вважаючи на більшу або меньшу вагу справи в суді бере участь більше або меньше число осіб (малий і великий суд тунґузьких племен нагадує велике і мале жюрі у Анґлійців). Для компетентности судії чи старшини літа принціпіяльно не мають ніякого значіння: на першім пляні розум, богацтво і вимовність; але в природнім порядку річей старість найчастійше обєднує сі прикмети. З усіх отсих елементів поволі творять ся ті інституції, які під ріжними назвами і формами (базілеї, буле, ґерусія, народне зібраннє і т. под.) наповнюють історію в досвітках державности.“

Тут добре показано, що ті функції, які сповняє держава, і ті добра, які вона обіцює своїм підданим, забезпечує також племя і його складова частина рід своїм членам, — тільки виконує їх иньшими методами й иньшими засобами. Коли не зважати на сі ріжниці методів і форм, а дивити ся глибше в істоту сеї орґанізації та її функцій, не можна скільки небудь різко відмежувати родово-племінну орґанізацію від істотного поняття держави. Коли Єлінек напр., аналізуючи державу не виключно з юридичного становища, але як соціяльне явище, хоче дати означеннє того що таке держава з погляду соціяльного і юридичного, то він характеризує її в такій формулі: „як правне поняте держава се корпорація людности на певній території, яка має первісну (самостійну, ні від кого не прийняту) зверхню владу“, або коротше: „територіяльна корпорація з первісною владою“. Але коли згадаємо все сказане вище про племінне житє, ми скажемо, що в сю формулу цілком входить племя, орґанізоване і навіть неорґанізоване — тільки слово корпорація, вжите тут в тісно-юридичнім значінню.*) треба замінити більш широким поняттєм — ґрупи людей звязаних солідарністю в своїх переконанях і кооперацією в своїй діяльности, котра нормуєть ся не правом,

*) „Поняте корпорації чисто юридичне,“ завважає при тім Єлінек, але дає таку реальну характеристику її, під яку вповні підходить племінна солідарність: „субстрат корпорації се люде, які творять союзну єдноту, котрої провідна воля спочиває в самих членах союзу“ (гл. VI).

а иньшими нормативними чинниками соціяльного житя — обичаєм, моралею і релїґією.

Тому зрозуміло, що і між найбільш правовірними юристами стрічають ся такі, які заявляють, що бездержавного житя людини властиво не було ніколи. Той сам вище цитований Лєнінґ напр. заявляє: „Житє без держави і права нам не відоме ні в минулому ні в сучасному. Хоч на основі відомостей поодиноких подорожників доводять, що й тепер єсть люде, які живуть в стані зовсім позбавленім держави і права, як Огнеземельці, Діґські Індіане в горах Сіера-Невада, — але треба б докладнійшої провірки фактичного стану, щоб прийняти сі відомости за певні. Але коли б се й було доведене, то все таки вище поставлена теза (загальної свідомости в людині обовязку послуху державній владі і признаним правним нормам) задержить свою силу для всіх людей, які не стоять на низшім, звіроподібнім степени розвитку. В історії ми в кождім разі не можемо вказати переходу вповні без-державної і безправної людської скупини в державне і правне житє. Тому не має ніякої наукової вартости ставленнє гіпотез про те, як міг статись сей перехід і як могли повстати держава і право“.

Збираючи все сказане вище, ми зробимо деякі поправки в сій тезі. Ми скажемо, що відколи людина з стадії відокремленого істнування або механичного скуплення в територіяльнім аґреґаті переходить до племінного житя, в його соціяльнім пожитю зявляють ся всі ті основні прикмети, які вважають ся істотою державного житя. Завязки його можна бачити й перед тим — бо і в житю відокремлених родин ми стрічали почутя права на певну територію, докладно означений круг осіб, обнятих ґрупою, підпорядкуваннє членів родини чи ґрупи найбільш здібному чи сильному її членови і певний обичай, який нормує поведеннє ґрупи. Але в житю племени ми бачимо виразно все те, що вважаєть ся прикметою держави взагалі — не клясової і примусом владомої держави спеціяльно. Буде се плїмя осіле, інтенсивно-хліборобське, чи пів-осіле, ловецьке або скотарське, яке ще не „вросло в землю“, — се не має значіння з сього погляду. Виводи тих спеціялістів державного права і соціольоґів, які кладуть великий натиск на звязок з територією і твердять, що у народів ловецьких і скотарсько-кочовничих нема держави (на сій позіції, як ми бачили, стояв і Морґан), не можуть бути прийняті. Ми бачили, що й ловецькі та скотарські народи мають свої території, котрих вони пильнують від стороннього втручання, як свої, — на котрі тільки вони мають право. Кочовники, міняючи свої випаси, міняють їх на певних своїх територіях, так як хлібороб міняє культуру в ріжних полях своєї земельної власности чи ділянки. Ловець переходить з місця на місце в тери-

торії яка належить його племени, і вона має свої докладні границі, — племя стереже їх як ока в голові і боронить всіми своїми силами, не гірше від нинішньої мілітарної держави.

Не може послужити критерієм розділу і противставленнє „права“ держави „обичаєви“ племени, — бо сума норм поведення, яку диктують членам племени обичай, мораль і релїґія племени, творить, як ми бачили вже (с. 196) „звичаєве право“ родово-племінне, яке відповідає праву клясової держави і разом з ним повинно бути введене, як варіянт, в поняте права взагалі.

Коли теоретики державо-знавці хочуть конче відмежувати новійшу державу від племінної орґанізації, їм властиво не лишаєть ся нічого, як висувати примусовий і клясовий характер її права і влади. Право нової, клясової держави не стільки лежить в свідомости громадянства, чи членів держави, скільки творить ся більше меньше довільною волею владущої верстви та примусовими способами диктуєть ся і накидаєть ся верствам владомим. Часто власть мусить іти на уступки і компроміси з правною свідомістю своїх підвладних — як се діеть ся і в нинішнім „демократичнім“ устрою. Але кінець кінцем в модерній клясовій державі влада не належить всьому колєктивови, який би її передавав (формальним вибором чи мовчазною згодою, яка виникає з загальною пересвідчення, з обичаю і звичаю) певним загально-признаним морально-авторитетним особам. Вона стоїть над людністю, спираючись на певну ґрупу чи верству, і фізичним та псіхольоґічним примусом змушує її виконувати свою волю.

Сей момент права модерної держави мусів висувати і Єлїнек, щоб відріжнити право модерної держави від иньших нормативних засобів, котрими нормуєть ся поведеннє членів державної орґанізації. Він свідомо висуває такі прикмети, що норми правні виходять від з о в н і ш н ь о г о авторитету і обовязковість їх ґарантуєть ся з о в н і ш н і м и засобами *). Се ж мягко постилізований вираз того характеру клясової держави, який без покривки ставить, скажім, Дюґі, констатуючи, що „держава для нас се людина, або людська ґрупа, котра фактично в певній суспільности матеріяльно сильнійша від иньших“, або характеризував з свого становища Енґельс, у цитованій праці — що держава, в якій „цівілїзоване громадянство“ (себто громадянство в стадії економичної діференціяції по його клясіфікації) знаходило свій вираз в усіх періодах, „було виключно державою владущої верстви і було знарядом примусу по-

*) От його дефініція права: 1. Правові норми се норми зовнішнього поведання людей в їх обопільних відносинах. 2. Се норми які виходять від признаного зовнішнього авторитету. 3. Се норми, яких обовязковість ґарантуєть ся зовнішніми засобами.

давленої й експльоатованої верстви." Сим сучасна держава справді ріжнить ся від племінної орґанізації, котрої місце заступила, і від постулірованої безклясової держави, — коли суспільности вдасть ся знищити клясові суперечности і клясовий поділ. Але всі вони підходять, в більшій або меньшій мірі, під ту проґраму держави взагалі, котру начеркує її тойже Єлінек: держава се суверенний союз народу, який дорогою плянової діяльности зверхніми засобами задоволює індівідуальні, національні і загально людські солідарні інтереси в напрямі поступового розвою громадянства.*)

З огляду на все вище сказане я властиво повинен був би затитулувати отсей розділ книги як „перехід від держави родо-племінної до держави клясової". Не зробив сього тільки тому, що такий заголовок міг би дивувати читача, — поки він не переконав ся дальше поданого арґументацією, — таким зіставленнєм, доволї несподіваним з погляду загально-прийнятої й утертої термінольоґії. Але такі вирази як „родова держава", „племінна державна орґанізація" і т. пн. не раз уживались в науковії літературі. Заслужений дослідник порівняного права А. Г. Пост чверть столїтя тому постарав ся дати систему „етнольоґічної юріспруденції": систему права переведену через усї стадії соціяльного житя, від скупини до модерної держави, і такі проби з того часу і до нині не перестають повторюватись, з більшим чи меньшим успіхом, юристами-соціольоґами.

Стадії й форми переходу. Завоюванне і еволюция. Що вело до розкладу й упадку родово-племінний устрій, нищило в його середині той звязки солідарности, котрим він тримавсь, і приготовляв ґрунт для орґанізації клясової, ми бачили в попереднїй части. Схематично збираючи все подане там, ми бачили перед усім два внутрішнї, орґанічні процеси, які виростали з розвою економичного житя і соціяльних відносин:

економичну діференціяцію, через розвиток продукції, більшу ріжнородність і спеціялізацію (поділ) праці, та нерівномірне нагромадженнє матеріяльних засобів;

зріст соціяльних авторитетів, через ускладненнє й збогаченнє духового і соціяльного житя, — сі авторитети стали підійматись над правною і моральною свідомістю загалу й творити норми соціяльного пожитя.

Важну ролю в тім відограв розвій інтензивнійшого хлїборобства і в звязку з тим — сказати — територіялізація житя: сильнїйша звязь з місцем осідку, перевага сусідства над ідеєю родового спорід-

*) Гл. VIII, — я дещо покорочую сю дефініцію, випускаючи з неї деякі детатї, на мій погляд непотрібні.

нення, перемога патріярхальної родини і сусідської громади над інтересами роду.

Мали своє значіннє і одмічені для сеї доби зміни в світогляді і релігії: наростаннє культу небесних сил і культу предків, що ослабило старі тотемні вірування і звязані з ними ідеї кровного споріднення племени і роду.

Серед зовнішних факторів перед усім треба одмітити незмірно важне значіннє війни як оборонної так і зачіпної, з усіми її наслідками — орґанізаційними, економичними і псіхольоґичними:

Орґанізація военної верстви, чи военних ґруп, відокремленнє елементів военних від трудових, розвій понять про висшість военного зайнятя над трудовими, і т. д.

Поява невільників і невільної праці, з усіми виливами сього на економичні і соціяльні відносини, як нагромадженнє богацтва в военних і маючих родах, зневага праці, защіпленнє сервілізму, — все се задає смертельний удар старій ідеольоґії племінного брацтва і рівности.

Дальше — важні виливи мандрівок особливо енерґійних і рухливих рас, про котрі ми вище говорили. Творячи нові комбінації, сі мандрівки розривали і ослаблювали родо-племінні орґанізації: свої власні, і тої людности, серед котрої вони розселювались, — робили цілий переворот в економичнім, соціяльнім і духовім житю. Розселеннє семітських хвиль в Месопотамії, грецька кольонізація на світанку грецького житя, монґольські розселення в Китаю, передній Азії й Східній Европі дають нам взірці тих ріжнородних наслідків, які викликають такі міґрації, мандрівки і розселення в житю самих мандрівників і тих народів, на які вони спадають. Найчастійше вони бувають сполучені з підбоєм, завойованнєм; але і там де виразного підбою нема, мандрівка витворює або прискорює діференціяцію людности, формованнє соціяльних верств, обгострює економичні суперечности і веде до витворення клясових відносин.

Але в відносинах примітивнійших мандрівка являєть ся найчастійшою формою завойовання і всіх тих незвичайно важних наслідків, які підбій потягає за собою. В розвою соціяльних і економичних відносин він грає величезну ролю. Він, так би сказати, — катастрофичним способом здійснює те, що соціяльна діференціяція доконує дорогою довгої еволюції.

Наслідки одного і другого бувають через те незвичайно подібні, так що в перспективі віків, маючи перед собою наслідки такого процесу, не завсіди можна зміркувати навіть, що треба покласти на рахунок еволюції, а що на підбій. В величезній більшости випадків в формованню нових, клясових відносин і клясової держави мало місце вираз-

не завойованнє, в тих чи иньших обставинах (найчастійше як результат переселення, мандрівки, як тільки що я сказав). Через се богато соціольоґів і істориків культури було схильне вважати взагалі завойованнє вихідним моментом державної орґанізації (в разумінню клясової держави). Такі погляд розвивали напр. такі історики культури як Гельвальд і Ратцель, соціольоґи як Ґумильовіч і Вакаро, з сучасних письменників популяризував його особливо різко Опенгаймер *):

Мандрівка, через розмноженнє людности, веде до підбою одного народу другим, і дає початок державі, як формі панування народа-побідника над народом побідженим. Боротьба яка велась між двома народами на вні, переносить ся в рамці нової держави й продовжуєть ся в боротьбі кляс: побідників і підбитих, експльоататорів і експльоатованих, яка слідує природним законам боротьби за істнуваннє, одинаковим в світі зоольоґічнім і в світі людськім: право являєть ся знарядом паразітізму і визиску поневолених кляс. Але сей паразітізм кінець кінцем веде до виродження самих владущих верств, і надмірне обгостреннє владущих і владомих ослаблює конструкцію держави, так що вона не може витримати боротьби на-зверх. Вижливають держави, котрі вміють надати пануванню владущих форми більше зносні, уставити рівновагу між верствами, підвести ширшу базу під власть владущих (Ґумильовіч, Вакаро).

Опенгаймер, розвиваючи погляди Ґумильовіча і Ратцеля, ще рішучійше виступив против обяснювань повстання держави з економичної діференціяції. По його гадці, се свідоме туманеннє і закриваннє дійсного початку держави, яке робить ся офіціяльною наукою в інтересах владущих кляс. В дійсности він ніде не бачить, щоб держава розвинулась дорогою економичної еволюції, розвитку економичних кляс і мирного підпорядкування економично і духово слабших економично і духово сильнійшим, — як представляє се офіціальна історіоґрафія і юріспруденція. Скілько можемо глянути оком в глибину історії, скрізь бачимо оружне завойованнє, а не таке мирне підпорядкуваннє.

Політична діяльність людини, по його гадці, взагалі являєть ся тільки орґанізованим насильством, рабунком. Свої потреби людина заспокоює або засобами економичними, себто працею, або політичними, себто „безплатним присвоєннєм чужої праці“: орґанізацією сього політичного способу прожитку для сильнійших являєть ся держава. Завязки її починають ся у народів скотарських, котрі починають експльоатувати

---

*) F. Hellwald, Kulturgeschichte in ihrer natürlichen Entwicklung; F. Ratzel, Politische Geographie, 1897; M. A. Vaccaro, Les bases sociologiques du doroit et de l'état, 1898: F. Oppenheimer, Der Staat (в серії Die Gesellschaft, herausgegeben von M. Buber).

чужу працю не в її продуктах, а в самій робітничій силі. Спочатку ворогів у війні побивано — тільки кочові скотарі починають брати переможених в неволю на роботу і таким чином з позиції медвідя, який рабуючи мід, давить пчіл, переходить на позіцію пасічника, який уважає за краще зіставляти бжолам стільки меду, щоб вони могли перезимувати й далі працювати на нього. Ніякий пізніший крок не може порівняти ся в значінню з сим що був зроблений від медвідя до пасічника, висловлюєть ся він, і в сих початках невільництва — „господарського уживання людини людиною" у кочових скотарів бачить перший завязк держави. Дальшу, вищу форму її він бачить в такім порядку, де підбита людність не повертаєть ся в неволю, а тільки обкладаєть ся данниною, як у Ацтеків їх доохрестні племена. Ще тріваліщою формою являєть ся держава феодальна, — котра кінець кінцем перетворюєть ся в державу конституційну і демократичну, а в будучности, зломивши останні пережитки феодалізму — земельну власність, повинна перетворитись в державу промислову, продукційну, себто від „політичних" методів прожитку перейти до економичних — до продуктивної праці.

Я спинив ся на сих виводах письменника, який поставив своїм завданнєм дати, мовляв, найбільш щиру і неприкрашену картину розвою держави з первісного підбою. Розумієть ся, ся картина одностороння. Автор її зовсім непотрібно так катеґорично заперечує для клясової держави (бо скрізь автор розуміє походженнє власне **клясової** держави, хоч говорить про державу взагалі) можливість розвинути ся дорогою економичної і соціяльної еволюції без підбою і оружного поневолення. Історія знає такі факти, цілком певно. Вже Енґельс, хоч в своїм розумінню держави стояв на позиціях доволі близьких з представниками таких поглядів, як Опенгаймер, і розумієть ся не може підпасти ніяким підозрінням в тім, щоб він хотів затушковувати дійсний початок держави в користь владущих верств, — все таки бачив в минувшині факти повстання клясової держави і дорогою економичного процесу і дорогою завоювання. Як на клясичний приклад першого процесу він вказував на старі Атени. По його гадці, взагалі справедливій, тут „держава виникає безпосередно і переважно з антаґонізму кляс, що розвиваєть ся серед самого родового устрою". Ми можемо нагадати собі словяньскі держави, які в більшости своїй розвились не з завоювання, а з орґанізації оборони і з внутрішнього соціяльно-економичного процесу. Ще близше на очах історії сею ж дорогою — під натиском ворога, з потреби відпору, виросла держава литовська.

Отже завоюваннє **не невідмінне**, **не виключне** джерело походження клясової держави.

Вона може виробити ся дорогою внутрішнього процесу, з орґанізації воєнних сил, котрою громада добровільно передає певні воєнні засоби в руки ватажків або виборних провідників, а ті закріпляють за собою свої впливи, свою воєнну силу в дружині, чи в поколінній орґанізації й стають воєнними диктаторами в своїм племени.

Може вирости з впливової позіції якогось династії або окремої особи, яка зуміла окружити себе репутацією богоугодности, маґічних і чудодійних сил, близькости до богів-опікунів племени.

Може вийти з мотивів економичних, богацтва й щедроти верстви, яка встигла зібрати в своїх руках більші економичні засоби і відсунути від політичних прав економично-слабших і економично залежних, і т. д.

Результат кінець кінцем виходить приблизно тойже, що витікає з підбою і панування воєнно-сильнійшої верстви, яка стає завдяки воєнній перемозі також і економично-владущою та підбиває собі переможену людність не тільки з воєнного та політичного, але також і економичного погляду. Конкуренція, боротьба і зрівноваженнє, які переходять між ватажками, претендентами на монархів, і владущою верствою та її політичними орґанами, в результаті підбою, серед завойовників, — не богато ріжнять ся від таких же явищ, які розвивають ся в результаті соціяльно-економичного процесу на ґрунті еволюційного розкладу родово-племінної орґанізації. Поневоленнє робучої, продуктивної верстви верствами аристократичними, котрі вибирають своїм уділом „чисту роботу“, воєнну чи релігійну, правительственну чи орґанізаційну діяльність, звичайно являєть ся завершеннєм як завоювання так і клясової діференціяції на ґрунті економичнім. Поневоленнє кляси клясою таким чином являєть ся однаково результатом упадку солідарности і колективности, — чи він довершуєть ся оружним насильством чи економичним індівідуалізмом, дорогою безкровною і мирною. Одно другого варто в останнім рахунку.

Отже фактично праві ті соціольоґи, правники й історики, які не беруть за единий і виключний початок держави завоюваннє, підбій, але вважаючи його головним фактором, який утворив клясову державу новійших часів, поруч нього, хоч і з другорядним значіннєм, приймають иньші джерела її походження: як орґанізація оборони, розвій ріжних форм влади й авторитету, громадженнє економичних засобів і т. д.

Але в історичній перспективі часто не має рішучого значіння, чи клясовий, примусовий державний лад утворив ся без підбою, чи з участю його, — і в якій мірі. В богатьох випадках не можна сього навіть уставити докладно, чи було завоюваннє і в яких розмірах вплинуло. Бо хоч формація клясової держави дуже часто буває як раз початком так званих

„історичних часів“, але сі історичні початки навіть найбільш історичних держав здебільшого дуже мало історичні.

Клясова діференціяція одним з своїх наслідків має творенне спеціяльної верстви людей, які мають більше змоги задоволяти свої духові інтереси — між иншим займати ся минувшиною свого народу. Зявляеть ся письменство — котрого одним з завдань буває як раз зафіксоване, записанне нових правних норм, утворених клясовим устроєм. В останнім рахунку витворюєть ся „історична традіція“, певна сума відомостей про розвій політичного і громадського житя такого „історичного народу“. Але творить ся вона сорозмірно пізно, коли відомости про початки нового державного житя, про перехід від родово-племінного ладу до ладу клясово-державного настільки ослабли й затемнились, що й ті самі люде, які брались до історії свого народу і своєї держави, не мали понятя про її початки, не могли ні звідки добути про них відомостей і робили ріжні здогади, хапаючись ріжних натяків, леґенд і т. д. Так стоїть справа навіть з початками найбільш консервативних і найбільш узброєних історичною традіцією народів, таких як Єгипет і Китай.

В Китаю вся стара письменність була знищена одним з пізнійших імператорів-інформаторів, котрий тим способом хотів вибити з-під ніг феодалів історичну традіцію їх прав. В Єгипті ніякі письменні памятки, ніякі історичні перекази не йдуть в епоху початків монархії — вона виступає в повнім розцвіті своїм новіть в найстаршім історичнім матеріялі, який мали пізнійші історики. Ті уривкові відомости й натяки або пережитки старих порядків і звичаїв, які дійшли до них, — вони нам зрозумілійші ніж їм, тому що для виясненя початків історичного житя історичних народів ми навчились останніми часами, завдяки етнольоґії й соціольоґії, користуватись матеріялом, котрий дає житє „неісторичних народів“.

Він дав можність відгадати форми родово-племінного житя, тотемного культу, симптоми наростання власти і конкуренції ріжних громадських авторитетів і ріжних орґанізаційних форм в усяких пережитках і натяках „історичних народів“. Бачучи, як творились і творять ся початки клясового устрою у ріжних низше-культурних народів, як наростає влада у них, як розкладають ся і падають старі форми родово-племінного устрою, або комбінують ся з новими формами клясового ладу, — ми на сих примітивних деспотіях, монархіях, республіках Кафрів, Неґрів, Папуа і т. д. вчимось розуміти початки Єгипетської монархії, Римської оліґархії, Атенської демократії. Вони дали ключ до зрозуміння таких безписьменних держав як велика монархія Інків. Але все таки богато в початках „історичних держав“ зістасть ся нам неясним, в тім також часто

і се: яку ролю грало завоюванне в формації хочби, знов таки, отсих найстарших державних орґанізацій — Єгипту і Китаю, і щó в ній треба покласти на рахунок еволюції.

Та для соціольоґа не так уже важно констатувати се в кожнім окремім випадку — хоч би то були такі історично цінні державні формації. Для нього важнійше взагалі ясно собі представляти, якими дорогами приходять люде до клясової держави, а се етнольоґічний матеріял „неісторичних народів“, і ріжні збережені історією факти минувшини „історичних“ в сумі дають зрозуміти доволі ясно. Між иньшим позволяють констатувати се що сказано було вище: що в конечнім висліді і чиста соціяльна діференціяція і чисте завоюванне і ріжні комбінації завоювання з соціяльною діференціацією в середині людности підбитої і людности владущої — приводять до досить подібних форм панування і експльоатації владущими підвладних та ріжних компромісів, котрими провідники держави старають ся злагодити занадто гострі клясові суперечности.

Се дійсно можна собі представити певно і ясно, і ми тепер власне виберемо кілька таких типових форм, які виразно показують ріжні стадії й форми переходу від родово-племінного ладу — через племінну політичну самоуправу і монархію або деспотію на родово-племіннім ґрунті — до монархії або оліґархі на ґрунті клясово-діференціонованім. Приглянемось також з сього становища, хоч побіжно, ріжним визначним історичним народам — на скільки в їх традиції виступає сей процес, і що вони нам можуть дати для його висвітлення.

Типи переходу. Як Америка і Австралія дають найбільш типові приклади родово-племінної орґанізації, так Африка і Океанія особливо богаті на цікаві форми переходу до клясової держави. Се ми вже знаємо.

Візьмемо одну з найбільш примітивних рас — малорослі племена полудневої Африки. Бушмени й Готентоти стоять расово дуже близько. Готентоти — се Бушмени, які дійшли більшого добробуту, розживши ся худобою, і наслідком того трохи уцівілізувались; ведуть кочовниче скотарське жите, тримаючи ся невеликими ґрупами родин, але коли яке нещастє позбавить їх худоби, вони вертають ся до житя ловецько-збирацького і грабівнічого, яке проводять їх неокультурені родичі Бушмени. Політична орґанізація у них дуже мало розвинена. Кожда ґрупа родин творить окрему громаду, не звязану з иньшими орґанізаційним звязком. На чолі громади стоїть звичайно найбогатший з господарів — такий що має найбільше худоби. Його маєстат дуже невеликий — одинока привілеґія його високого звання се те, що він не ходить в чергу стерегти стадо, як иньші господарі громади. Авторитет його не високий

але за ним важна функція: він підіймає свого громаду на війну, для нападу або для оборони, і проводить нею. З сього у людини енерґійної й амбітної може вийти, очевидно, военна диктатура. Ми бачили вище (с. 188), як навіть серед диких Бушменів знаходивсь чоловік, який одного гарного дня набрав банду, з нею підібрав собі арсенал зброї й почав „будувати державу“ — приводити під свій послух сусідню бушменську людність Се чистий припадок, що між Готентотами не знайшлось кандидата на таку ролю.

Маємо за те такі приклади у їх сусідів Кафрів — племен теж скотарських переважно, але майже оселих і дуже воєвничих. Бачимо з сього погляду у них велику ріжнородність, але загалом власть уже скріпила ся більше. Гідність ватажка переважно наслідна, але форми влади ріжні. Громади з своїми ватажками обєднують ся властю головного ватажка. У декотрих племен він займає тільки становище „першого між рівними“ — між ватажками громад, що творять верховну раду, в тім роді як ірокезька. Вона збираєть ся в спеціяльнім оборонні́м, для того призначенім місці. На своїх сесіях поводить ся з своїм найвищим провідником доволі свобідно. Анґлійський місіонер, який описав сі засідання, оповідає, як йому прийшлось бути свідком виступу одного з членів сеї ради, який закликав присутних обмацати головного ватажка і переконатись, як він затовщав, не дбаючи про свої обовязки і не пильнуючи свого народу. Очевидно, йому грозило скиненнє з уряду за нездатність, що дійсно й трапляєть ся часто.

Але у иньших кафрських племен таки головні ватажки, чи королі, як їх звичайно титулують подорожники, уже не дають з собою заходити так за пан-брат. Навпаки, їх піддані виявляють супроти них незвичайну униженість і сервілізм. Вони звертають ся до свою ватажка напр. в такій етикетальній форми: „ти мій пан і я твій пес“! і старають ся у всім ім потрапляти. „Бувало, коли ватажок любить полюваннє, всі піддані заводять собі псів і віддають ся полюванню; коли він любив музику і танці, його піддані віддавались забавам; любив він пити — піддані його також зачинали піячити“ — оповідав оден ватажок Лівінґстонови. І ватажки дуже цінили такий вірнопідданчий дух своїх підданих. У Бечуанів (одного з кафрських племен) ватажки мають своїх придворних поетів, котрі приходять зараня, щоб привитать свого володаря, коли він буде будитись і вставати, хвалебними імпровізіціями — за се вони дістають від його дарунки биками і вівцями. Згаданий місіонер подає взірець таких панеґіриків на честь ватажка Зулю — „О Пезулю, царю царів, королю небесний! хто не тремтить перед Машобановим сином, сильним у битвах? що значать сильні землі в при-

сутности великого ватажка? що значить сила лісу перед великим слоном? Як той трубою своєю ломить ліс, такий лопот від щитів Машобанового сина! дихне він в лице — наче огонь паде на суху траву: вороги знищені від царя царів; він батько огня, що підіймає ся в небеснії блакити — він кидає блискавицю в хмар й змушує дощі падати. Гори, ліси і ви, зелені долини, слухайте голосу Машобанового сина, небесного царя!“ . . .

Слідів завоювання у сих кафрських племен не видно. Кафри дуже воєвничі, але немилосердні на війни: вони винищують побідженого противника майже до ноги. Невільництво через те ще не розвинене, навіть взятих на війні і не побитих бранців продають перепродавцям. Праця лежить на жіноцтві поліґамної родини, — крім того до помочи служать бідна „собача“ верства, становище котрої ми бачили вже више (с. 211). Власть ватажка виросла на ґрунті війни, котра у деяких племен перейшла в головне зайняте, в нерв житя і підпорядкувала всі иньші інтереси, орґанізувавши всю мужеську людність в одно військо (див. више с. 121 про Зулю, одно з найбільш воєвничих кафрських племен). Крім того елементом влади являєть ся маґично-божеська сила ватажка, котра переходить з батька на сина і забезпечує дідичність його власти. В наведенім панеґірику фіґурує власть над дощом — і надприродна сила, котрою такий ватажок нищить ворогів (пор. також оповіджене про ватажка Матабелів, иньшого кафрського племени — с. 225).

Деспотичний характер власти у сих племен звів на ніщо давнійше племінне народовластє. Подекуди його форми заховувались, але більше декоративно. Цитований місіонер описує віче, яке відбувалось при нім у Бечуанів, загрожених иньшими кафрськими племенами. До тисячі вояків в повнім узброєнню, з воєнними піснями зійшли на призначене місце і стали кругом, лишивши в середині порожній простір. Тут, в сім центрі найбільш поважні вояки, котри вже вбили хоч одного ворога, справляли воєнний танець. Оден за другім виходили оратори, які, закликавши зібраних до мовчання, робили жести погрози ворогами своїми списами, заповідали їм війну і проголошували заклятя. Потим головний ватажок проголосив коротку промову, вимахуючи списом на початку і на кінці: він закликав присутних, аби свобідно висловили свою гадку — воювати чи не воювати. Оратори, які виступали, однодушно висловлювались за війну. По них головний ватажок іще раз забрав слово і висловив ся в тім же дусі. Але говорив тоном володаря, який властиво дуже мало рахуєть ся з „свобідною гадкою“ присутних. Він закляв тих, які б виявили непослух, і побажав їм бути розтятими на штуки, потім в дуже сильних виразах закликав до послуху присутних

вояків, і при тім докорив їм, що з них є богато таких, які не варті їсти инакше як з розбитого горняти. Ватажкам племен наказав повідомити свої племена про нинішні наради і приготовити їх до війни. Старцям докорив їх непожиточністю і закликав до спокою. Жінкам поручив не знеохочувати вояків, а навпаки загрівати їх до бою. Зібрані відповіли на се скаженими оплесками, і збори закінчились загальним екстатичним танцем.

Деякі з таких ватажків доходили до крайности в тиранії над сею підданою людністю. „Машобанів син", котрою поетичну характеристику ми що йно читали, масами стинав своїх вояків, коли вони програвали битву. стинав жінок, коли вони позволяли собі висловлювати якісь неприємні йому заміти, і т. д. Його попередник урядив на могилі своєї матери різню, в якій згинуло до 7000 людей, і припинив її тільки на бажаннє Анґлійця, який при тім трапив ся, — тільки здивувавсь, що той надає якесь значіннє житю тих „собак", і т. д.

І так примітивна деспотія виростає тут на ґрунти не завоювання, а економічної діференціації, з одного боку, — витворюючи бідну, безправну, зневажену верству, вона затроює потім сервілістичними настроями і верству повноправних. З другого — впливає тут сильна військова орґанізація.

Вище ми бачили, як розвинені у деяких з сих племен поколінні воєнні орґанізації, і як виховують вони людність. З військовою орґанізацією звязана незвичайна воєвничість, завдяки сьому в руках ватажка збирають ся засоби деспотичної влади. А коли до того, як бачимо, прилучаєть ся елемент релігійно-маґичний, як атрибут ватажка, то в результаті се все раптом дає йому сильну і автократичну владу.

Візьмемо ще Семітів, творців стількох історичних держав. Бачилисьмо семітський нарід Масаїв, з цікаво виробленою орґанізацією. Звернімось до більш примітивних арабських племен, які заховали в чистійших формах свій примітивний побут — більш менш такий, який був перед сформуваннєм єврейського царства і мусульманського каліфата. Такі й тепер кочують в пустинях внутрішньої Аравії, майже не зачіплені ні мусульманством ні культурою. Родово-племінний побут становить і тепер єдину підставу їх орґанізації; культ предків, культ шатра і огнища, як осідку, — властиво єдині реальні підстави їх морали: ідея єдиного бога, Аллаха, занадто загальна й абстрактна, щоб кермувати нею. Шатри-родини обєднують ся в родові ґрупи, які входять в ширші родові обєднання, звязані „єдиним іменем і єдиною кровю", як висловлюєть ся їх форма присяги. Таке племя, чи фратрія обєднана певною солідарною відповідальністю, обовязком оборони і пімсти за своїх

членів; вона має свій военний клич, свої традіції, ідею своеї племінної чести — найвищого що істнуе для її членів.

Сі обеднання входять ще в ширші союзи і федерації, які також, на взірець сих родових обеднань, уважають себе спорідненими, але загалом не визначають ся трівкістю.

На чолі роду стоїть родовий старшина, шейх, звичайно з якоїсь одної родини, яка вважаеть ся особливо шановною, і в ній ся гідність переходить в мужеськім потомстві, хоч і не в простій лінії (сліди матріярхату взагалі незвичайно слабкі й сумнівні у Семітів). Уряд таким чином до певної міри наслідний, дідичний, хоч се зовсім не виключае впливу роду на перехід, обсадженне і уступленне такого шейха, який перестав задоволяти рід або чимсь себе скомпромітував. Такий шейх являеть ся провідником свого роду на війні, судею і начальником в його внутрішніх видносинах; він розпоряджаеть ся перекочовками і господарством, стереже порядку і безпечности в таборі, виступае представником свою роду на зверх, оборонцем і местником за своїх родичів. Його авторитет чисто моральний, нічого важнійшого він не може зробити без поради родичів, його влада не дае йому ніяких особливих привілеґій, в принціпі він і його родичі рівні, і часто такий шейх буває ще більше обдертий ніж його родичі, тим більше, що на нім, з огляду на його становище, ще в більшій мірі ніж на иньших родичах, лежить славний обовязок арабської гостинности і підтримування бідних родичів (див. вище с. 202).

Те саме, більше меньше, треба сказати і про головних шейхів, які стоять на чолі родово-племінних обеднань, як їх дідично-виборні ватажки, — старшини певного роду, за яким признаеть ся першинство серед иньших родів племени. Він також в середині свого племени тільки „перший між рівними“. Але енерґії й ініціятиві такого головного шейха приятливі обставини відкривають далеко ширші можливости скріпити свій авторитет і перетворити його часом і в цілком реальну власть. Він побирае ріжні доходи з караванів, з ужиткових ґрунтів племени, може окупувати для себе щось з племінної теріторії й завести собі хозяйство, оселивши своїх невільників. Його успіхи, впливи, богацтво збирають наоколо нього клієнтів з ріжних підупалих і приблудних елементів; вон може збити з них военну дружину, з котрою на свій риск і користь робить не тільки добичницькі походи, але й більш трівкі завоювання — там де його племя приходить в стичність з чужоплемінною людністю. З родового старшини, „рівного між рівними“, він стає раптом володарем, „еміром“, і хоч у відносинах його до сородичів далі зістають ся в силі старі принціпи рівности і брацтва, — фактично він

стає монархом держави феодального типу, котру закріпляє за своєю династією.*)

Подібні держави, засновані воєвничими семітсько-берберськими племенами серед підбитої неґрської людности, знаходимо в ріжних варіянтах в Північній Африці. Для прикладу візьмемо державу Туареґів, воєвничого, скотарського племени, в західній Сахарі, берберського походженнєм, але де що арабізованого. Владущу верству становлять туареґські роди, які виводять себе від ватажка-фундатора держави; тільки вони користують ся політичними правами і беруть участь в раді старшин, куди входять всі члени сих родів, які перейшли за 40 літ. Займати ся якою небудь працею для них уважаєть ся негідним і недопустимим, їх діло — виключно війна. Тільки вони мають право уживати вищі роди зброї, тим часом як верства підвладна може носити тільки деревляний спис і зелізний ніж. Ся підвладна людність, зложена з підбитих племен і економично підупалих членів туареґського племени, які затратили свої ґенеальоґії і не можуть вести благородного способу житя, займаєть ся хліборобством, пасе стада своїх панів і ходить з ними на війну. Звичайно пан-Туареґ, який кочує з своїм домом в пустині, підчас жнив прибуває до оазу, де сидять його підвладні люде, бере десятину від збіжа, від приплоду худоби і верблюдів, від набілу; крім того, підвладні люде, як сказано, випасають його худобу разом з своєю.

Окрему верству, вищу від сеї сільсько-господарської людности, творять ремісники-ковалі, які займають ся виробом зброї для владущої аристократії.

Найнизша кляса — невільнича, головно неґрська, з невільників куплених і забраних на війні. Вона сповняє майже виключно домашню службу і переважно трактуєть ся доволі гуманно, як то буває часто з домашньою челядю. Коли пан умирає, невільники його часто пускають ся на волю, вони тоді дістають право женити ся з білими (властиво мішанцями ріжних катеґорій) і входять у склад тої підвладної людности, про котру була що йно мова.

Крім сеї безпосередно-підвладної людности, під властю владущого туареґського племени пробувають племена, які задержали свого власну управу і стоять в відносинах васальських, виплачуючи владущому племени що річну данину.

Власть зпочатку, в період завоювання, мала характер необмежений і деспотичний; пізнійше аристократичні роди, які виводять себе від колишнього ватажка, як і владуща династія, потрапили її обмежити. Головний ватажок, шейх, дістає власть на підставі уродження, або й

*) Див. новійші праці Musil, Jaussen, і старшу — Robertson Smith.

вибираєть ся владущою аристократією з членів династії; на се становище може попасти й жінка, тим більше що у владущого племени заховуєть ся рахунок по матери. Рада служить обовязковим дорадником шейха в усіх важнійших випадках, і виконує контролю над його діяльністю — щоб вона відповідала звичайовому праву, обовязковому для нього. Тому що сі голови родин, які засідають в раді, фактично представляють ту военну владущу верству, на котрій спочиває володіннє шейха, се, розуміеть ся дає їй могутну зброю проти всяких поривів шейха до самоволі.

Цікаву комбінацію підбою з родово-племінним комунізмом уявляла з себе стара держава Інків (Перу), вияснена новійшими дослідниками за помічю анальоґій з формами родово-племінного устрою ріжних сучасних примітивних племен.

Початок державі приблизно за 400—500 років до приходу Іспанців, себто десь в XI—XII в. нашого числення, положили завоювання невеличкого воєвничого племени Інків серед сусідніх племен. Завойовницьке племя, зложене з чотирьох родів, які виводили себе від соняшного бога, стало владущою, аристократичною верствою держави. Безпосереднім, найпростійшим потомком бога-сонця вважав ся їх монарх-ватажок, що походив з головної династії, найблизше звязаної з богом, і дідичив свого власть в простій лінії, з батька на сина; для захования сього божеського походження в можливий чистоті часто практикувало ся подруже з рідною сестрою, котра вважалось тоді головною жінкою ватажка, а її син — престолонаслідником. Ідея сього божеського походження, видимо, можливо роздмухувалась і поглублялась династією, щоб ослабити конкуренцію священичої верстви, бо первосвященики соняшного культу не вдоволяючись чисто релігійного сферою, мішались до політичних справ і старались підпорядкувати собі владу ватажка. Отже династія зробила з нього кінець кінцем справжнього бога, котрому віддавалась чисто-божеська честь, і його родичі зійшли супроти нього на простих його обожателів, які не сміли наближатись і доторкатись до сього земного бога без ріжних рітуальних церемоній, справляли перед ним в приписані свята обрядові танці, як перед богом, і т. д. Все се замаскувало в значній мірі основну родово-племінну конструкцію племени Інків, анальоґічну до певної міри з орґанізацією владущого племени тільки що описаних Туареґів. Інки становили владущу аристократичну верству, яка була обовязана підтримувати чистоту своєї крови, женячись тільки в границях сього племени, і крім того проходити курс наук у спеціяльних педаґоґів — релігійного знання і племінних та державних традицій. Тільки таким освітній ценз давав право користуватись привілеґіями свого високого походження: займати вищі уряди

і діставати доходи з земель, призначених на утриманнє владущої верстви. Але династія до певної міри зрівноважувала монопольні права сього владущого племени, утворивши спеціяльну катеґорію особистих слуг монарха, які виховувались з дітей підданих і потім діставали також посади, жінок з вихованиць релігійних закладів бога сонця, і творили поруч Інків другу привілеґіовану верству держави.

Підвластна людність була орґанізована на комуністичних принціпах, анальоґічних з устроєм владущого племени, тільки як те виховувалось на те щоб правити і володити, так се призначалось для праці. В основі сеї орґанізації, правдоподібно, лежало богато з родово-племінного укладу, який істнував іще перед тим, як сі народи були підбиті Інками. Вони тільки надали сьому устроєви певну одностайність, реґляментували його ріжними приписами і поширювали в тих підвластних краях, де такого устрою не було. Місцями се були чисто родові громади, які виводили себе від спільного предка; місцями вони мали вже мішаний родово-територіяльний характер. Широко практикувалось спільне господарство цілою громадою і комуністичне житє в спільних громадських домах, котрі вище були описані (с. 199). Там де взяло перевагу індівідуальне хозяйство, спільною працею оброблялись насамперед громадські ґрунти, призначені на утриманнє безпомічних членів громади, і після того тільки господарі брались до роботи на своїх ґрунтах, які їм нарізувались з громадського ґрунту, відповідно числу членів родини.

Крім праці на своє утриманнє вся людність, мужеська і жіноча, була обовязана до ріжних праць для держави, чи то для владущого племени і його голови, з котрим держава ототожнялась. Такою державною панщиною оброблялись землі призначені на утриманнє монарха і його величезного двору і гарему, владущого племени і його челяди, далі — землі призначені на утриманнє культу і священичої верстви. Випасались стада лам, единої тутешньої катеґорії домашніх звірят, — вони були державною монополією, з їх вовни вироблялась одежа для двору і для всеї людности.

Крім того вся людність несла військову службу, поділена для сього на тисячі, сотні й десятки. Сьому військовому поділови відповідав поділ територіяльно-громадський: громада, ayllа (що значить властиво „родина“), відповідала сотні, на чолі її стояв родовий старшина; ґрупа громад відповідала тисячі; велике обеднаннє, що відповідало племени, мало ставити десять тисяч війська. Старий поділ на роди-громади і племена таким чином був штучно підігнаний під заокруглені цифри військової орґанізації. В звязку з тим, очевидно, перетерпіли

ріжні зміни і первісні культові звязки, які обеднували сі племена і в державі Інків були скомбіновані з державним, офіціяльним культом сонця.

Відносини в монархії визначались значною гуманністю (правда, не без того, що вони й ідеалізувались пізнійшими авторами, які описували сей державно-комуністичний устрій монархії Інків). Се дало їй велику силу експансії — протягом кількох століть вона виросла до розмірів, яких властиво не мала ніодна з старих монархій, з виїмком хіба Кітаю. Але система тісної регляментації, державної опіки і закріпощення на службу владущій верстві, хоч і в гуманних формах, паралізувала всяку ініціятиву й самоозначеннє людности, і навіть самої владущої верстви, робила її безпорадною і безпомічною, як стадо вікунь, позбавлених свого ватажка. Коли купці іспанських авантюристів удалось захопити в свої руки монарха і бога сеї монархії, — вся її величезна машина стала як паралізована і без великого труду була перебрана жменею чужих пайздників.*)

З сею монархією Інків цікаві анальоґії помічають ся в ріжних пережитках старого устрою великих монархій Єгипту і Китаю.

В традіціях Китаю заховалась доволі неясна тільки память про прихід предків владущого племени — кочового „чорноголового народу" в числі „ста родин", з північного заходу, з Центральної Азії в долину Гоанґо. Поширюючись і подбиваючи собі місцеву людність, сі первісні роди роздробились, значна частина людности, підупавши, очевидно, затратила родову традицію, богато натомість асімільовано тубильців, — але все таки в головних рисах родова орґанізація заховалось твердо і досі. Китайський нарід недурно задержав назву „народу ста родин". І досі тих півпятаста родів (454), які вийшли, мовляв з перших родин переселців, носять старі родові ймення, рахують ся родичами, між котрими подруже неможливе, заховують память своїх колишніх осель і родових кладовищ.

На території свого нового розселення переселці-завойовники стали хліборобами: се заведеннє хліборобської культури вважаєть ся ділом перших, леґендарних імператорів, в дійсности воно було перейняте мабуть від місцевої людности. Але про її долю і відносини до неї пришельців в китайській традиції сливе нема звісток, і чужородці, які досі відріжняють ся від правдивих Китайців і становлять в порівнянню з ними низшу верству, особливо в зах. і полуд. провінціях, переважно

*) Головним джерелом відомостей про державу Інків служить праця іспанського письменника Гарціласо деля Веґа, що сам походив по матери з роду Інків і в 1609—1617 рр. опублікував їх історію, дуже мало критичну. Соціяльно-історична студія: Cunow, Die Soziale Verfassung des Inkareiches, Stuttgart, 1896.

не звісні що до свого походження, бо з антропольоґічного і етноґрафичного погляду Китай все ще незвичайно мало досліджений.

З переходом на хліборобську культуру пересельців її інтереси стали властивим нервом економичної політики держави. Земля вважалась власністю імперії, або імператора, як її представника, і адміністрація пильнувала, щоб вона експльоатувалась як найкраще. З початку землі були в спільнім володінню, кождий громадянин, від 20 до 60 літ, був обовязаний працювати на ній, і з девяти наділів оден обробляв ся на користь держави. Принцiп індівідуальної власности був допущений, по китайським відомостям, досить пізно — се відповідає 254 р. перед Хр. Допущеннє його мало своїм наслідком, по словам літописей, се що богаті помалу зібрали в своїх руках всі землі і від себе віддавали в державу безземельним хліборобам з половини. Се змушувало уряд братись від часу до аґрарних реформ, котрими він старав ся запобігти беззеселенню. Індівідуальне хазяйство кінець кінцем взяло перевагу, але досі громадське землеволодіннє зістало ся в значних пережитках, і сільські громади, які заразом являють ся звичайно громадами родовими, спільно володіють ріжними річами, а иноді спільно провадять і господарство.

Стара родова солідарність ще дуже жива в громаді. Родове кладовище вважаєть ся її спільного святощею. Культ предків, яким пересякнене все житє, зістаєть ся єдиною релїґією людности; він підтримує в свіжости родові традиції і родову етику, на котрій побудована і вся державна ідеольоґія.

Імператор, який являєть ся сином „неба", єдиного небесного бога, його первосвященником і відповідальним представником перед ним за свій нарід і державу, вважаєть ся не володарем, а батьком, патріярхом своїх підданих, супроти котрих обовязаний поводити ся з батьківською печаливістю, гуманністю і обережністю, щоб не нарушити інтересів своєї великої родини, ні маєткових, ні моральних, не стягнути на неї гніву божого і в його результаті — якогось нещастя. Весь соціяльний світогляд, виразником котрого являєть ся науки Кунфу-цзи, канонізована китайською державою, виходить з сих фамильних, патріярхальних принціпів. Спеціяльні цензори слідять за поведеннєм імператора, щоб він не відхилив ся в своїм поведенню від них, роблять йому заміти, коли помічають відхиленя, і накликають до публичного покаяння, коли його непоправність стягає на державу якісь біди. Самоволя імператора, особисті впливи його династії виключають ся самим рішучим способом всею системою державної практики. Всі уряди мусять обсаджуватись на підставі конкурсових іспитів, в порядку, в якім кандидати їх поскладали; імператор не має ніякої ініціятиви в сій справі; члени його ро-

дини не можуть користати з ніяких прирожденних прівілеґій, оскільки не перейшли певного приписаного стажу і не зайняли на його підставі яких небудь посад.

Принцін „вивучки“, як підстави до користання з соціяльних і політичних привілеґій, котрий ми бачимо у Інків, Спартанців і т. ин., доведений у Китайців до крайніх консеквенцій. Ніхто без відповідного конкурсу і без черги не може зайняти посади, і тільки посада дає соціяльне становише людині. Навіть богацтво, незвичайно цінене Китайцями — великими матеріялістами в практичнім житю, не дає ніяких соціяльних привілеґій: найнизший урядник на соціяльній драбині стоїть безмірно вище від великого богача — і від потомка високопоставленої особи, котрий сам не зайняв ніякої посади. Ніякої дідичности почестей тут нема (навпаки, вважаєть ся, що покійні предки підіймають ся в соціяльній єрархії з службовою каріерою їх потомка), і всі катеґорії людности допускають ся до іспитів, які відкривають дорогу до найвищих посад. Виїмком являють ся деякі професії, що вважають ся негідними (в тім актьори!), та безпосередні потомк невільників, — котрі тільки в четвертім коліні дістають право на іспит.

Таким чином владуще племя зробило по свойому все можливе для того, щоб здемократизувати устрій — зробити його уділом всеї своеї племінної маси — тільки що сю демократизацію убрало не в представницькі форми народоправства, а в форми бюрократичні. Орґанізація вироблена ним була настільки сильна, що й пізнійші завойовники і пересельці, які приходили сюди й підбивали китайську людність, кінець кінцем приймали вироблену нею систему. Що вона в дійсности глибоко викривлялось підкупством і продажністю всемогучої бюрократії, се вже, розуміеть ся, питаннє иньшого порядку.

В Єгипті память первісного завоювання затерлась ще більше ніж у Китаю, хоч дослідники переважно не сумнівають ся в тім, що вищі верстви старого Єгипту були семітськими ордами, які підбили собі місцеву африканську людність (мабуть з тих малорослих пород, які заціліли в Бушменах, Готентотах і центрально-африканських піґмеях) і дали їй її семітську мову. Самі ж Єгиптяне вважали себе рішучо автохтонами, „людьми“ (ромі — по египетськи), підданими богів, котрі правили в їх краю перед тим, ніж настала світська власть.

В сій традиції їх про первісних „слуг бога Гора“, які стояли під безпосередньою управою богів, побудували городи і храми, нім настало володіннє князів і фараонів, дослідники добачають память про первісну теократію. Єгипет складав ся тоді, очевидно, з окремих громад, що ґруповались наоколо старих, племінних культів. Сі культи стояли

в завідуванню релігійних організацій, яки представляли найвищу власть в громаді.

Се правдоподібно настільки, що й пізнійше Єгипет складав ся з окремих округів, звісних звичайно під грецького назвою „номів“, числом від 35 до 48, які звичайно мали свій окремий культ — найчастійше — якогось бога в звірячій подобі, іменем котрого означались і потім. Очевидно, маємо тут старі племінні тотемні культи, які стали організаційною підставою територіяльного ґруповання людности. Храм чи святощ такого тотему стала осередком міста, коло котрого ґрупувалась людність округа, і священича корпорація його заховала і потім своє впливове становище поруч світського голови округа.

Конкуренція сих священичих корпорацій з світськими князями і монархами обєднаної держави (т. зв. фараонами) *) зісталась потім характеристичною прикметою египетського політичного життя. Династії місцевих князів (так званих „номархів“), які хотіли вибитись на чільне становище, або укріпитись на нім, бачили себе змушеними запобігати помочи найбільше впливових священичих корпорацій — тих храмів і культових центрів, які здобули собі загально-національне значінне. Вони задобрювали їх ріжними наданнями, давали все більше місце їх впливам в політичнім життю. В результаті впливи храмових корпорацій виростали їм понад голову, тож укріпившись на своїй позиції, фараони, які самі вважались „добрими богами“, старались як небудь ослабити сі впливи: підтримували конкуренційні культи, переносили свою резиденцію під охорону иньшого бога, і т. и. Були також проби против сих культів видвигнути на перший плян новий культ чисто фараонський, — сонячного бога, котрого представником і втіленнєм являв ся фараон. Але те що вдалось Інкам, не вдалось фараонам: їх реформа не повелась, і старі культи зістались при своїй силі, а священича верства — могутньою силою, котра мірялась своїми впливами з верствою военною і бюрократичною.

Якого походження були сі місцеві князі, з котрих виходили фараони цілого Египту, се зістаєть ся неясним. Були се военні ватажки, представники военної верстви, чи колишні первосвященники, чародії, чи громадські старшини — роспорядчики земельних ґрунтів, котрі й потім становили їх економичну силу? Землі з виїмком того що становило власність храмів, потім, очевидно, вважались власністю фараона, котрий з них наділяв князів і військових. Решту на нього обробляла верства хліборобів-кріпаків, а завідувала сим хазяйством, і взагалі державним господарством бюрократична верства так званих

*) Слово се, з египетського пера, значить властиво царський двір.

скрібів, писарів, яка діставала своє удержаннє в натурі. В Єгипті таким чином не удалось звести всю правлящу верству до одної кляси „учених“, як у Китаю, і клясова будова зісталась більше складною: кляси владущі, поділені на верстви военну, священичу і бюрократичну (урядницьку), і кляси робучі: верства реміснича, поставлена в дещо зноснійші умови житя (на принціпі урочної роботи, очевидно) і верства хліборобська поневолена до крайности, зведена до становище дійсно робучого державного інвентаря, під палицями своїх наставників і контролею писарів.

Весь культурний дорібок Египту, вся його господарська культура, величні будови, монументальні памятки, се був результат соціяльного пресу, котрим вижимав ся піт з поневолених робучих верств для матеріяльної вигоди і задоволення духових вимог владущих — военної, священичої і бюрократичної верстви. Було се наслідком поділу праці й економичної діференціяції, яка виникла мабуть іще перед завоюваннєм і перед сформуваннєм єгипетської держави.

Ся історична доба, або доба династій, прийшла ранійше ніж де инде (в хрональоґічнім означенню її учені дуже вагають ся, і новійші дослідники одні кладуть як мінімальну цифру 3300 років до нашої ери, иньші пересувають початок „першої династії“ на 2000 літ ранійше). Але всю соціяльну і культурну будову Єгипту вона, очевидно, застала вже готовою: все се було вироблено вже попередніми тисячилітами — орґанізація округів, клясова будова, форми хозяйства. Сорозмірно пізно прийшло обєднаннє. Попереду обєднались округи полудневого і центрального Єгипту, так зване „верхнє царство“, потім його володареви, що в традиції носить назву фараона Мени або Менеса, вдалось підбити чи якоюсь унією приєднати „північне царство“: краї на нижнім Нілю і дельті. Се стало не тільки вихідним моментом історії Єгипту, яка рахувалась по династіям, що володіли з того часу цілим Єгиптом (адміністративний дуалізм обох царств заховувавсь одначе далі), — але привело і до тіснійшого культурного і фізичного обєднання краю. Антропольоґи, які зайнялись останками старих Єгиптян, прийшли до виводу, що з сього часу починаєть ся мішаннє людности північної, яка стояла під сильнійшими семітськими впливами і визначалась більшою фізичною силою і витрівалістю, з людністю Горішнього Єгипту. Але соціяльні підстави, повторяємо, зістались старі і пережили всі пізнійші політичні зміни і завоювання такими, як вони сформувались мабуть іще перед першим завоюваннєм, на економичнім ґрунті.

Вся політика уряду була звернена на нейтралізованнє сепаратистських впливів місцевих князів і храмових корпорацій. Доки се вдавалось

доти держалась династія і єдність держави. Вибивались вони з впливів династ.ї — починалась усобиця, князі ставали фактично самостійними, поки якомусь найбільш енергійному і зручному з них, за помічю війська та храмових корпорацій, не вдавало ся знову підбити їх і стати фараоном цілого Єгипту. Тоді він заходив ся перевести можливу централізацію, за помічю своїх урядників, скрібів, та позаміняти місцевих князів-династів по можности своїми намісниками. В боротьбі такого бюрократичного централізму з феодальними тенденціями місцевих князів і проходить державна історія Єгипту, без великих змін в її економичних і соціяльних підставах.

Для зрозуміння походження египетського устрою може до певної міри служити розвій державного ладу в Месопотамії: він на 2—3 тисячі літ пізнійше повторяв подібне, мабуть, що стало ся в Єгипті (хоча й тутешній процес відомий тільки в дуже загальних рисах). Тут, в Сумері, чи Сенаарі, як його зве Біблія, над Перського затокою, бачимо ще в III тисячолітю перед Христом ряд дрібних державок, які відповідають египетським номам. Осередком кождої місто, в нім святощ місцевого бога, і при нім реліґійна корпорація, яка, очевидно, тримала провід місцевого житя. Але в часі, коли перед нами відкриваєть ся се житє, фактична власть відійшла вже до „князя“, патесі, який присвоїв собі і ролю первосвященника місцевого бога — хоч культ фактично зістаєть ся за храмовою корпорацією. Він роспоряджаєть ся всіми землями і хліборобською людністю країни, яка становить і тут як у Єгипті підставу економичного житя, являючись державно-закріпощеною верствою. кріпаками держави, і князя, як її представника. Князь визначає частину земель „богови“, себто на утриманнє храмової корпорації, частину роздає своїм урядникам і дворянам, частину лишає для утримання свого двору. Сі землі оброблюють ся селянами, яким роздаєть ся інвентар, струмент і насіннє, і за працю вони дістають частину врожаю. Иньші землі бачимо за селянами своєземцями, які дають князеви частину врожаю. Сі землі також уважають ся власністю держави і князя і за несправність від селян відбирають ся.

Сей устрій відповідає египетському перед-історичному ладови: перед обєднаннєм номів фараонами. В ширші державні орґанізації в Сумері і в сусіднім Аккаді (пізнійший Вавилонії) дрібні князівства обєднують ся ватажками воєвничих семітських орд, які від часу до часу напливають сюди з степів Аравії й прилеглих країв. Вони підбивають тутешню більш культурну, меньш воєвничу людність, творять вищу, військову, владущу верству, двір царя — свого ватажка, але полишають без великих змін соціяльно-економичну будову країни, поволі приймають

її культуру і асімілюють ся з місцевою людністю. Наслідком того затрачують по троху примітивну дикість і воєвничість — і кінець кінцем падуть в боротьбі з новою кочовничою хвилею, яка напливає з того ж резервуара примітивного воєвничого семітського населення, яким зістались і до наших часів степи Аравії.

Сі хронічні зміни були причиною, що новий державний устрій ніколи не міг дійти тут такої сили, напруження і виробленостп, і низші верстви не доведено до такого глибокого поневолення, як у Єгипті.

Реліґійна верства, — поповнювана переважно з тих самих священичих тубильних родів, очевидно, була найбільш трівка в своїм складі і дуже сильно обмежувала своїм реліґійним авторитетом і економичними засобами власть царя, в принціпі абсолютну і безмежну, і впливи двору, зложеного з близших земляків царя, які фактично ділили з ним його пануваннє. Храмові корпорації володіли величезними капиталами, котрі зручно експлоатували, і їх економична сила вповні відчувалась владущою завойовницькою верствою. Те ж саме, в меньшій тільки мірі, треба сказати і про бюрократичну, писарську верству, з її техничним вишколеннєм, яке переходило з батьків на дітей і робило її неодмінно потрібною при всіх змінах завойовницьких орд. Нарешті, подібно було і з міською, торговою і промисловою людністю, поділеною на певні професійні корпорації (роди цехів), які теж звичайно дідично складались з членів певних родів. Незвичайно висока для того часу економична і технична культура, орґанізація торговлі, кредиту, зносин, давала сій верстві силу, з котрою мусіли рахуватись завойовники і робити їй уступки з свого „права меча“ — поки новий завойовницький катаклізм не скидав в долину і сих завойовників і утворену ними систему.

Найбільшого напруження мілітарна орґанізація дійшла у північних завойовників Месопотамії — в Асірійськім царстві. Воно властиво дає перший взірець орґанізованої мілітарної держави, де все було підпорядковано інтересам армії, для завоювань все ширших і ширших. Орда завойовників зісталась воєнною ордою, а її безпосередня база, Асірія — великим воєнним табором. Се підтримувало в свіжости і непорушности необмежену деспотичну владу царя: його божеські атрібути відступають на другий плян перед його необмеженою воєнною владою. З другого боку, се стримує розвій бюрократизму: начальники армій звичайно являють ся заразом правителями провінцій, і безпосередно з їх приходів поберають своє утриманнє і покривають свої видатки. Писарській верстві зістають ся тільки низші уряди. Храмові корпорації теж, з сих же причин, не можуть рівняти ся з впливами вавилонських й єгипетських корпорацій, — одначе їх голови все таки мали визначний вплив на

адміністрацію й політику. Часто стрічають ся такі випадки, що царь звертаєть ся до оракула за порадою, кого він має призначити на ту чи иньшу визначну посаду, або з запитаннями, чи той чи иньший високий достойник йому вірний. Сею дорогою храмові колеґії мали змогу проводити своїх людей на високі уряди, усувати людей їм небажаних, і под.

Иньшими інтересними прикметами визначають ся маленькі семітські держави Палестини.

Святі еврейські книги, не вважаючи на свою дуже пізню редакцію (після повороту з вавилонської неволі), заховали все таки богато цікавих подробиць з епохи розселення Єврейського народу в Палестині й формування його „царств“. В епоху розселення сі семітські кочовники-скотарі, очевидно, жили в відносинах подібних до нинішніх відносин Аравії (вище, с. 260). Орда складалась з племен, або „колін“, як їх зве словянський переклад біблії — які виводили себе від спільного предка, і були звязані спільним культом свого племінного бога „Ягве“. Вони були ендоґамні — женитись поза племенем було не можна. Коліна поділялись на родини, звязані кровним звязком і певною економичною солідарністю. Одно з колін — потомки Левія — вважались специяльними сторожами культу і слугами божими. Прикочувавши до Палестини (Ханаану), заселеної оселою хліборобською людністю, з доволі розвиненим міським житєм, сі кочовники в завзятих боях зломили її опір, і як описує біблія — з ласки Ягве прийшли в посіданнє городів, котрих не будували, домів повних всяких виробів, котрих не виробляли, цістерн, котрих не копали, виноградів і оливних садів, котрих не садили. Здобута теріторія була розділена між колінами, потім, в межах теріторій колін — між родами, приблизно пропорціонально їх більшій або меньшій чисельности, і нарешті — між поодинокими сімями. Індівідуальна власність в сім часі вже, видно, розложила колишнє колективне володіннє: воно задержалось тільки в деяких пережитках, в тім роді як юбилейний рік (вище, с. 214—5). Визначні ватажки одержали специяльні, більші нарізки. Левіїне коліно замість території отримало для свого прожитку 24 міста, в ріжних місцях, а на утриманнє діставало десятину з поля і стада, крім специяльних поборів (викупів за первородних дітей, замість принесення в жертву богови, частей від жертв і т. под.).

Все се вказує на значно посунену вже соціяльну діференціяцію в колишнім племіннім устрою. Ріжні відомости виявляють значну економичну нерівність, яка в кочовім побуті дає себе відчувати головно в стаді, а тепер, з розселеннєм на новій теріторії — також і в землі. Рабство широко розвинене, і в неволю попадають свої ж родичі — неоплатні довжники, діти продані своїми батьками з бідности, і ті що

з нужди добровільно пішли в неволю. Пророки грозять всякими бідами тим що „прилучають дім до дому і поле до поля“. Спеціяльні закони забороняють лихву, і т. д.

Народню солідарність підтримував і до певної міри нейтралізував сі соціяльні суперечности національний культ, відсвіжуваний невгавучою боротьбою з сусідами, племенами чужого культу, — яка через те набирала характеру боротьби релігійної. Священича верства, з своїм загально національним „шатром“, служила національним центром. В серіозні моменти коліна виявляли велику солідарність, і рішення, які приймались на загально-народніх зборах всіх колін, виконувались з безоглядною рішучістю: трапляють ся випадки, де своїж міста, які не виконали такого рішення, вирізувались до ноги за таке нарушеннє солідарности. Нарід взагалі заховував свою стару войовничість і безоглядну жорстокість, підтримувану неустанною війною — з одного боку, культом — з другого. Ватажки („судії“), які виступали в критичні моменти і обєднували наоколо себе воєнні сили всього народу, підтримували се почутя одности.

З боку сих судіїв бачимо проби закріпити свого власть дідично, в своїх родах, і кінець кінцем се привело до уставлення династичної царської власти, на взірець сусідів (історія сього переходу до постійної царської власти в єврейській традиції оповіджена явно тенденційно, і в деталі сього оповідання не варто входити). Сі нові єврейські царі, як і їх сусіди, імітували, в мінятюрних розмірах, двори Єгипту, Вавилону й Асірії, і з сього погляду в них мало цікавого. Цінне релігійне житє та його впливи. Хоч царі, за згаданими прикладами, теж старались підчеркувати богопоставленість і святість своєї власти („помазаннє“), але релігійного авторитету їм придбати не вдалось. Офіціяльна, левитська церква, правда, підпадала їх впливам і не спромагалась на самостійну ролю, — але сила релігійного житя знайшла свій вираз в „пророках“ (набі), а також в орґанізації ріжних релігійних орґанізацій і сект, більш меньш незалежних від офіціяльної церкви. Та в сю сторону еврейського житя не можемо тут входити.

Більше ориґінальности в політичній орґанізації виявили морські, торгово-промислові семітські республики Фінікії. Але початкові стадії їх орґанізації досі так мало висвітлені, що ми не будемо входити в се питаннє тут, а використаємо деякі факти їх соціяльно-політичного житя в дальшім викладі.

Цікаві паралелі з сим семітським будівництвом дає соціяльна історія арійських племен.

Як Семіти в північній Африці й передній Азії, так арійські скотарські більш ніж хліборобські, доволі рухливі, схильні до кочування

племена розселюють ся в тих же часах, за дві тисячі літ до Христа, раніўше і пізніўше, в Індії, Ірані, Передній Азії і орґанізують держави засновані на завоюванню і звязанім з ним клясовім поділі. Ся клясова орґанізація набирає особливо яскравих, орґанізованих форм, консолідуєть ся і консервуєть ся в незвичайною упертістю, як відомо, в Індостані, і як сильно виражений тип варта всякої уваги.

Воєвничі арійські племена, приходячи з півночи, силоміць втискають ся між дравідійську людність північного Індостану, орґанізовану в невеликих племенах чи державах (її устрій зістаєть ся не дуже ясним, бо якихось памяток з того часу ми не маємо). Боротьба з початку ведеть ся в дуже різких формах: переможена тубильна людність винищуєть ся переможцями; далі відносини тратять свого гострість. Підбита людність (шудра) поневолюєть ся, стає низшою, робучою верствою для переможців, і поволі змішуєть ся з низшими верствами їх, а вищі верстві: династії й воєнні кляси вливають ся до вищих каст переможців, невважаючи на всі заходи, які роблять ся для того, щоб запобігти такій мішанині сеї тубильної людности в арійськими переможцями.

Принціп розділу переводить головно духовна верства, брахманів, яка формуєть ся в сім процесі розселення, беручи на себе ролю охоронців чистоти національної релїґії, традицій, моралі, права — і раси супроти тубильної стихії, яка грозила захлиснути арійську меньшість. Діеть ся се приблизно за тисячу літ до Христа (історична традиція і хронольоґія індійського житя незвичайно хитка).

Стара родово-племінна орґанізація арійських завойовників розбилась і занепала в довгих замішаннях розселення, її мораль і обичаї стратили силу. На перший плян виступав клясовий поділ — діференціяція людности воєнної (кшатрії) і трудової (вайшья). Морально-провідне становище супроти сього поділу пильнує заховати за собою релїґійна, брахманська верства. В відносинах до владущої воєнної кляси, яка скріплюєть ся в довгім періоді завоювання і розселення, вона займає позіцію, анальоґічну з тою, яку ми щойно бачили у Євреїв. Брахмани полишають воякам і їх ватажкам, які стали головами династій і володарями новозснованих держав („раджами“ по індійськи), всю повноту світської влади. Проповідають святість власти радж, необхідність повного послуху їм, богоуставленість їх кар, котрими вони карають підданих. Признають також авторитет і повагу військової верстви, на котру спирались раджі і до неї зачислялись. Для себе не претендують на богацтво, земельні мастки, взагалі на всі ті економічні засоби, котрі нагромаджують храмові корпорації Єгипту і Месопотамії. Брахмани мають

жити з доброхотних дарів, з милостині, і привязаннє до матеріяльних вигід уважають негідним брахманського стану. Иньшим арійським верствам — раджам і кшатріям, так само вайшіям (хліборобам і ремісникам) рекомендують за те, як найбільшу заслугу, жертволюбивість у відносинах до брахманів. Але ще більше вважають потрібним прищіпити їм поважаннє до духового авторитету брахманської верстви.

Такі побажання були сформуловані в книзі „Ману“, викладі брахманської доктріни, спорядженім приблизно за пять століть до нашої ери. „Через саме уродженнє брахман належить до найвищої катеґорії людства“, читаємо в ній. „Він являєть ся сувереном всіх иньших істот; тільки з його ласки иньші верстви користують ся добром сього світу. Брахман, котрому минуло тільки десять літ, являєть ся батьком для кшатрія, котрий має сто літ“, і т. д. Обовязки ріжних кляс суспільности сим брахманським кодексом характеризують ся в таких виразах: Брахман студіює Веди (святі книги) і вчить їм, він справляє жертви і керує ними. Кшатрія повинен обороняти нарід і творити діла милосердя. Діло вайші пильнувати худоби, обробляти землю, займатись торговлею, давати гроші на лихву і творити милостиню. Шудрі ж Господь призначив одно — служити попереднім клясам. „Так як імя брахмана означає ласку, а кшатрії — могутність, а вайші богацтво. — так імя шудри нужду (підлість).“ Брахманови як найтяжша річ заборонюєть ся вчити шудру святому законови, навіть читати Веди в його присутности, хоч би тільки очима, вчити його побожности, приймати від нього милостиню, наближати ся до нього. Але не тільки брахманам, а взагалі всім арійським кастам, „двічі родженим,“ забороняєть ся входити в яку небудь близькість з шудрами — поневоленою, не арійською людністю. Вони обовязково повинні ставитись до неї з презирством: шудри не сміють навіть наближатись до людей з вищих каст, щоб не споганити їх своїм нечистим духом. Ніяким релігійним чи соціяльним актом не можна піднести шудру з такого пониження; до нього можуть спадати тільки арійські елементи виключені з своїх каст.

Такі були побажання, які брахманська верства старалась переводити всею силою свого релігійного авторитету, і дійсно — осягла значні успіхи. Правдя, мішанню рас запобігти не вдалось. Сама нинішня брахманська верства своїм фізичним виглядом виразно свідчить про своє змішаннє з тубильною людністю. В брахманську релігію, котру вона стерігла від тубильних впливів, протягом тисячиліть влилось теж дуже богато тубильних елементів. Але свій авторитет і авторитет своєї релігії брахмани обстояли вповні. Підтримуючи своєю релігійною повагою власть радж, вони, як того собі бажали, тішились ласками і прихильністю владущої

верстви, являлись її дорадниками і впливали на законодавство, на політичний устрій. Вивисшаючи себе і воєнну верству, і запобігаючи зближенню низших арійських верств з підбитою дравідійського людністю, вони звязали інтереси владущих верств з своєю доктріною, і сим поясняють ся, що вона пережила всі політичні й кольонізаційні перевороти й дожила до наших часів.

Але завдяки сьому опортунізмови пишно розцвіло на арійськім ґрунті Індії монархичне самовластє, виробились обридливі форми деспотизму, до крайніх розмірів дійшов сервілізм перед особою монарха. Правда, ідея висшости моральних прикмет над деспотизмом влади заховала людність від повної деморалізації. Але в кождім разі освячене релїґією самовластє дуже сумно відбилось на її соціяльнім розвою. Низші, не арійські верстви людности зістались на віки в своїм релїґією узаконенім і навіть наказанім поневоленню і експльоатації, в нечуванім біді і пониженню. Невважаючи на всі високі прикмети інтеліґенції і моральної висоти владущої арійської галузи, Індія зісталась одною з найтемнійших плям в соціяльнім розвою людства завдяки деспотизмови і клясовій орґанізації, усвяченим релїґію і зусилями брахманської верстви, доведеним до незвичайної сили і трівкого впливу на людність.

Переходові типи з історії европейських народів. З поміж державних формацій европейських своєю цікавою завойовницькою структурою звертає на себе увагу перед усім держава Спартанська. Вона формуєть ся наслідком завоювання людности тої самої раси, ахайської, дорійськими племенами. Приблизно за тисячу літ до нашої ери, по грецьким рахункам, завойовники вийшли з своїх північних гір і пустились шукати просторнійших осель для своєї людности, котрій тісно стало в „Дорії". Але перші завоювання і витворений ними устрій нам сливе незвісні. Ми пізнаємо оригінальний спартанський устрій уже після нової серії завоювань, переведених в сусідніх місцевостях за шість, за сім століть до Христа, і можемо тільки здогадуватись, що секрет сих нових успіхів лежав у воєнній орґанізації, анальоґічній з тою, яку бачимо в Спарті потім, і яка обрахована була на те, щоб у можливій свіжости заховати воєвничу енерґію владущого племени, як ґарантію його володіння — не дати їй ослабнути і трансформуватись в продуктивній економичній роботі. Се осягалось тими методами сепарації мужеського елементу і затримання його в воєнній службі держави, які ми вже бачили у ріжних півпримітивних народів. Пізнійші Спартанці називали сі методи ділом законодавця Лікурґа, але се фіґура вповні леґендарна, мабуть божеська, і в дійсности те що називалось його законами, вироблялось поволі вище згаданою політикою.

І тут насамперед гостро заборонювалось усяке змішуваннє владущої дорійської верстви з верствами підвластними. Але запобігалось йому не релігійними мотивами, як у Індії, а соціяльно-економичними. Повноправними Спартіятом міг бути тільки син Спартіята і Спартанки: мішане потомство з-правила не допускалось до політичних і клясових прав і до участи в державнім маєтку, що стояв в виключнім розпорядженню привілеґіованої воєнної касти. Фізичному виродженню її запобігалось обовязковим нищеннєм новородків слабосилих і калік. З ранніх літ (від семого року) діти переходили під нагляд специяльних наставників (пайдономів), які займались їх фізичним і моральним вихованнєм: воно було обовязкове також для дівчат привілеґіованої касти. Культура духова була зведена до найменьших розмірів: з неї допускалось, чи властиво використовувалось те тільки, що могло служити до піднесення воєнного духу, дісціпліни і солідарности владущої верстви: напр. хоровий спів, музика й танець такого ж характеру. З тим як молодий Спартанець підростав, він головно вправляв ся в військовім ділі, переходячи з одної поколінної орґанізації до другої. Між иньшим такі відділи молодих вояків під провдом урядових аґентів уживались на поліцейську службу против небезпечних елєментів серед підвладної, гельотської людности (т. зв. кріптия). Оженившись і війшовши в володіннє певним наділом з державного земельного фонду, який належав його сімї, Спартіят теж не повинен був ніяк відокремлюватись і замикати ся в своїм родиннім житю. Він обовязково мусів мешкати в самій Спарті, яка становила рід постійного військового табору владущої спартанської кляси, і тільки на недовго, на лови напр., міг удатись до свого маєтку чи взагалі на провінцію. Не повинен був також проводити часу дома, а в громадських мужеських курінях, їсти спільно з товаришами з свого військового відділу з спільного казана, і віддавати свій час військовим вправам і забавам, коли не мав від влади ніякого доручення. Громадженнє богацтва, яких небудь коштовностей, заняте якими небудь меркантильними справами вважалось річами негідними привілеґіованої верстви. З сих мотивів Спартіятам заборонялось їздити за кордон, тримати золото або срібло, і монета робилась залізна, не портативна. Члени владущої верстви, які не пройшли приписаного стажу виховання або через бідність чи иньші причини не могли вести приписаного способу житя (напр. не могли давати належного датку в спільний казан, „сісітію“), тратили політичні права, з „рівних“ попадали в катеґорію „меньших“.

Людність не-спартанська поділялась на дві катеґорії. Т. зв. періойки, „сусіди“, мешканці міст, які війшли в договорні відносини з Спартою, займались промислом і торговлею і користувались певною автономією під

наглядом спартанських намісників. Людність поневолена, так звані гельоти, були державними кріпаками, які обробляли державні землі, розписані між Спартіятами, і обовязані були постачати їм певну, приписану державою скількість продуктів на прожиток. Державна орґанізація старалась всякими способами удержати сю верству в рабськім пониженню, не дати їй розвинутись духово і соціяльно, трактувала гельотів суворо і зневажливо (напр. є звістка, що їх періодично били — власне тільки для пониження). *) Але особиста власть поодинокого Спартіята над кріпаками, які працювали на його утриманнє, була дуже обмежена: він не міг ні вбити когось з них, ні продати, ні пустити на волю, ні підвисшити довільно його данин.

Земля, котрою володіли Спартіяти, в принціпі теж уважалась власністю державною, котру не можна було ні продавати, ні навіть дарувати (більшу свободу допущено тільки потім, в часах упадку). Але володіннє було в значній мірі індівідуалізоване, — було родинним, спадщина часто збирала в руках одних великі землі, тим часом як многодітні сімї часто підупадали, і брати бували змушені мати спільну жінку і спільне господарство (могли бути в тім одначе й деякі пережитки давнїйшого родинного комунізму).

Релїґійне житє і релїґійна верства тут не розвинулась і кермуваннє всіми справами перейшло до ради родових старшин, „ґерусії,“ себто „збору старих“. Роди рахували ся в трьох племенах, „філях“ (декотрі дослідники бачили тут обєднаннє племени дорійського з ахайським і ще з якимсь, але правдоподібнійше, що всі три племени були дорійського походження). Пізнійше поруч сього старого родового поділу був і територіяльний: на пять територіяльних філь. Число членів ґерусії означено в трицять чоловіка, не молодших шістдесяти літ, котрих мали виберати доживотно загальні збори повноправних Спартіятів. Ся рада старців постаралась поставити межі розростови власти военних ватажків: „архаґетів“, або базилеїв, як їх звичайно називають. Осягнено се тим насамперед, що сих ватажків заведено двох, з двох певних династій, на ціле житє, але з певною можливістю відкликання. Потім поставлено їх під контролю спеціяльної колеґії „ефорів“ (наглядачів), які навіть на війні не полишали базилея без нагляду, цівільні ж функції майже зовсім відійшли від базилеїв. Їх взаємовідносини характеризувала присяга, котра складалась обопільно базилеями й ефорами: базилеї прирікали правити згідно з законами міста (Спарти), ефори присягали заховувати недотикальною власть базилеїв, поскільки вони будуть дотримувати свого приречення.

*) Треба рахуватись одначе і з можливістю перебільшень в звістках про суворе поводженнє з гельотами, що походять від письменників ворожих Спарті.

Межі розвою оліґархії загал повноправних поставив вложивши на базілеїв і ґерусію обовязок від часу до часу скликати загальні збори і на їх останнє рішеннє виносити важнійші справи. Базілеї й ґерусія внесли до сього поправку, котрою застерігли собі право касувати „криві рішення народу“.

Такими способами правляща кляса, чи нація, надіялась заховати демократичний лад і свободу в своїм кругу, зіставивши неволю для народностей підбитих. Се одначе не вдалось на довго, через те що владуща кляса, завдяки поставленим обмеженням, швидко зменшувалась, на собі несучи тягар воєн (низші верстви до військової служби вона не радо допускала, боячись виховати в них небезпечну для себе воєнну силу). Земля і богацтва концентрувались в руках малого числа родин — „до небогатьох зійшла ся земля“, як характеризував се Аристотель без малого половина її належала тоді богатим спадкоємницям, які вели роскішне і роспустне житє. Старі обмеження вийшли з житя і члени сеї богатої верстви без церемонії громадили капітали, пускали їх в лихву, ставили в залежність бідних громадян, і т. д. В половині III в., коли базілеї Аґіс і Клеомен заходились зреформувати сі анормальні відносини, було не більше сотні повноправних держателів землі. Проби сих реформ, щоб вернути житє до старої спартанської простоти, не вдались, і оліґархична Спарта, переживши свою силу і значіннє, стратила всяку політичну вагу і самостійність. Але політичні обставини зложились для неї настільки щасливо, що вона досить довго могла тихо доживати свій вік в сих формах.

Історія А т е н с ь к о ї держави має иньші прикмети, завдяки своїм територіяльним і економичним прикметам — перевазі промислу і особливо торговлі над хліборобським господарством, а також і політичним відмінам. Ся історія вважаєть ся клясичним прикладом формовання держави не через завойованнє, а через більш меньш добровільне обєднаннє дрібнійших громад, або т. зв. „сінойкізм“, співжитє. Правда, що сей процес взагалі дуже мало відомий*), і його приходить ся уявляти собі на основі

*) Найстаршим завязком пізнійших Атен виступає осада на найбільш високім і неприступнім горбі (пізнійшім Акрополю). Вона носила назву „Пелязґіка“, осади Пелязґів, найстаршої людности Греції. Шанувала свого патрона Зевса Пелязґійського і його доньку Атену, протекторку хліборобства і культури оливи — найбільшого богацтва старої Атики. На чолі сеї осади виступав рід Кекропідів, потомків, мовляли, першого ватажка, „базілея“ оселі, від імени котрого вона звалась Кекропією. Потім, мовляли, під час дорійського наступу на Пельопонес, як відти тікали Йоняне, вони прийшли й оселились в сусідстві сеї пелязґійської оселі; були у них з Кекропсовими людьми сварки і бійки, але закінчились згодою, і ватажок Йонян оженив ся з донькою атенського базілея — між двома племенами уставив ся подружний звязок, і Апольон, патрон Йонян, війшов, як третій біг.

ріжних пізнійших натяків і леґенд. Але се дійсно так, що на завоюваннє, як рішаючий момент у формуванню Атенської держави, нема ніяких показів. Як країна бідна, не урожайна, відрізана від великих комунікаційних доріг, вона дійсно не мала шансів притягати до себе завойовників, так що переконаннє Атенців, що у них не було завоювання має всяку правдоподібність. Натомість дуже сильна традиція говорить про зєднаннє старих громад Атіки під спільним культом Атени, котрому завдячувала своє імя центральна і найсильнійша громада: на память сеї події було уставлене святе імя „панатенеїв“, „все-атенського свята“, яке святкувалось Атенцями кілька день після свята зєднання — „сінойкія“ (обєднаннє).

Сей епохальний факт звязувавсь з іменем національного героя Атен Тезея, якого ділом було також визволеннє Атен від ганебної залежности від Криту, котрому Атіка мусіла посилати хлопців і дівчат як данину, до критського „лабірінту“ царя-„міноя“ (грецька леґенда зробила потім власне імя з сього крітського царського титулу). Дуже можливо, що заходи Тезея коло визволення Атен і иньших громад Атіки з залежности від Критян, які усадовились на атіцькім побережу, між йонійськими переселцями, дійсно послужили початком для обєднання сих незалежних і незгідних між собою громад в оден політичний союз, під геґемонією Атен і їх йонійської династії, з котрої виходили наслідні базілеї.

поруч Зевса і Атени, до пантеон у будучих Атен. Третя оселя, з котрою Кекропіди вели також боротьбу, був Елєвзін, на чолі котрого стояв рід Евмолпа, що правив там, — вони були священиками місцевих богів Деметри, Кори і Діониса, богів хліборобства й виноградництва.

Йшли такі бійки і з иньшими старими городами Атіки, і з напливовою людністю, що оселялась па морськім побережу (воно називалось „поморієм“, „Параліон“, і ся людність носила потім назву „паралїїв“, поморян). Були се мабуть теж найбільше Йоняне, але також і иньші мореходні народи — Критяне, Фінікійці, Карійці і т. ин. Память про сю боротьбу зістала ся в леґенді про конкурс Атени з Посейдоном: кождий, мовляли, показував, що він може найкраще дати тутешнім людям — Атена дала оливу, а Посейдон коня (для війни) і солену воду — море (для торговлі). Нарешті атенський герой Тезей, син Еґея — патрона Еґейського моря, положив кінець сим внутрішнім війнам, обєднавши всі громади Атіки, — і уставив на память того щорічні свята: „сінойкію“ і „панатеней“. Перше толкують як память обєднання в одну міську громаду Атен дрібних осель що жили окремо, друге — як зєднаннє в оден державний союз городів Атіки. Атенська громада отримала провідну ролю в цілій Атіці і взагалі в йонійськім світі. Йнійська людність під той час уже, очевидно, покрила всі иньші етнічні елементи Атіки і йонійський поділ на племена (філї), числом чотири, стає підставою атенської конституції. Огонь, що горів на громадськім огнищі Атен (в Пітанеї) вважав ся все-йонійською святощею, з котрої брали собі огонь иньші йонійські громади й кольонії, коли треба було відновити спрофанований огонь, і т. ин.

Але ті роди, що стояли на чолі обєднаних громад і утворили найвищу аристократичну верству, не радо зносили дідичну власть атенських базілеїв і згодом замінили її виборним правліннем. Атенська леґенда оповідає, що героїчна смерть базілея Кодра, який пожертвував житем для врятування вітчини під час дорійського наступу на Атени, за 10 століть до нашої ери, дала сій аристократії привід скасувати власть базілеїв і заміниги її владою „архонта“ (буквально — „зачинателя“, розумій — при всякого рода публичних актах). Він вибирав ся з старої династії на певний час, а потім намість того утворено виборну колеґію з 9 архонтів, що вибирали ся з усіх аристократичних родів що року. В дійсности одначе влада базілея не була скасована, тільки його обмежено чисто реліґійними функціями і введено в колеґію, як одного з членів. Крім сеї правлящої колеґії важнійші справи приходили на розгляд ради старшин, представників аристократичних родів, що засідали на „Ареєвім горбі“ і правили тут суд.

Сі аристократичні роди, так званих „евпатрідів“, благородних, претендували на виключне право рішати всякого рода політичні справи, судити суд, брати участь в культових церемоніях і т. д., тому що, мовляли, тільки вони були звязані і обізнані з політичними і реліґійними традиціями. Вони ж фактично сконцентрували в своїх руках землеволодінне: незаможні хлібороби попали в ролю їх неоплатних довжників і мусіли віддавати майже весь урожай, зіставляючи собі тільки шесту частину (звідти їх імя „шестидольники“). Се збирало все більше невдоволення на сю владущу верству — з одного боку серед біднійшої людности, хліборобської й ремісничої, з другого боку серед богатшої міської верстви, яка наростала все значнійше з розвитком промислу і торговлі, капіталу і невільної праці, та завидувала евпатрідам їх політичної власти. Серед самої аристократії знаходились амбітники, які задумували скористати з сього невдоволення для політичного перевороту і захоплення власти (проба перевороту Кільона, коло 636). Тим часом як одна частина евпатрідів пробували терором запобігти таким пробам, розважнійші люде ясно бачили неминучість уступок і компромісів новим соціяльним силам. Перша проба реформи, переведена Сольоном, для улекшення становища економично залежних і задоволення політичних претенсій нових богачів, була занадто обережна, і не відвернула політичного перевороту (тіранії Пізістратідів). Прийшлось радикальнійше росправитись з пережитками родового устрою, на котрім укріпились евпатріди, — і історія Атен пішли новими дорогами.

Початки римської історії мають богато анальоґій з атенськими, тільки ще меньше ясні в своїй основі. Рим був крайньою, погранич-

ною громадою латинського розселення, на межі з розселеннєм етруським (зовсім иньшого походження, яке замандрувало сюди, правдоподібно морем, і з побережа потім поширювало свого власть над італійськими племенами). Спеціяльно вигідне ґеоґрафичне положеннє і деякі иньші обставини дали змову „Квіритам“ (се старинна назва римської людности) вибитись на перше місце поміж латинськими містами, і знищивши їх старий релігійний центр, Альбу Льонґу, взяти собі геґемонію над ними. Між иньшим могла мати значіннє одна подробиця, захована в римській традиції і піднесена вище: що в старій римській оселі був релігійний захист, де знаходили собі безпечний пробуток всі переслідувані доохрестними родами, котрим удалось утікти під охорону тутешньої святощи. Се могло згромадити тут енерґічний, ініціятивний, неприкаяний елємент, який виявив потім себе в боротьбі римської громади з сусідами.

В історії її формування заховались теж доволі певні сліди „сінойкізму“: насамперед старої осади на Палятині з другою осадою на Есквіліні (память сього святкувалась святом „семи горбів“) і пізнійшого обєднання ще з третью громадою — на Квіріналі. Були вони всі одноплеменні? Питаннє дуже неясне, і з ним звязане иньше — чи в початках римської держави було завоюваннє? Се характеристично, що на таке кардинальне питаннє ні старинні римські історики, ні сучасні учені не можуть дати рішучої відповіди.

Через усю римську історію, як її нерв, переходить дуалізм двох верств людности: вищої, орґанізованої в родах, т. зв. патріціїв, і людности плебейської, котрої вже старинні римські юристи вважали основною прикметою, що „плебс не має роду“. Глибока релігійна і правна межа ділить їх. Між патріціями і плебеями нема подружного права (connubium) — тільки одною з пізнійших реформ надано їм право законного подружа між собою. Плебеї не мають ніякої участи ні приступу до патріціянських культів. Через се, в початках римської історії, вони не мають ніяких політичних прав, і мабуть не мали також права і на громадські ґрунта, державне „римське поле“.

Як витворив ся сей дуалізм? Дорогою завоювання чи економичної діференціяції?

Найбільш розповсюднений погляд виводить його сею другою дорогою, подібно як в Атенах. Але новійші дослідники поновили стару теорію Швеґлера, про те що патриції були потомками Сабинян-завойовників, зайшлих гірняків, які підбили собі латинську людність „семи горбів“.*) Звісна леґенда про війну Римлян з Сабинянами за жінок і уставленнє між ними права женячки, та иньші перекази про відносини Римлян і Сабинян

*) W. Ridgeway, Who were the Romans, London, 1908.

мали б бути притьменою памятю сього завоювання — про те як уставлялось ріжні компроміси між завойовниками і переможеними. Такий же характер мала б мати і вся історія боротьби плєбеїв з патріціями за рівноправність.

Римська традиція навпаки вважала патріціїв первісною латинською людністю, плєбеїв — переселеною людністю підбитих міст, з котрими мішались економично і соціяльно-підупалі елементи первісної римської людности. Сі елементи через се своє захуданнє виходили з реліґійної і правної звязи родів, тратили політичні й економичні права. Але зріст сеї верстви, рівнобіжно з зменьшеннєм і виродженнєм замкненої в собі верстви патріціянської, кінець кінцем дав плєбсови змогу перейти в наступ і добитись повного політичного зрівняння.

Та який би не був початок сього розділу патріціянської і плєбейської верстви, в кождім разі їх орґанізація і обопільні відносини дуже інтересні з погляду розвою клясової держави. Про сі відносини буде ще мова низше, тому тут коротенько намітимо тільки основні риси початкового устрою.

Патріціянська верства орґанізована в певних родових ґрупах. Стара традиція оповідає, що повноправна людність поділялась на три племени, на кількидесять курий і кілька сот родів. Цифри їх були заокруглені в 30 і 300, що відповідало б трьом племенам. Але новійші досліди виявили, що сі традиційні племена (tribus): Ramnes, Titii, Luceres, се назви етруських родів, принесені мабуть хвилею етруського володіння над Римом, — так що в розсліді первісного устрою їх треба лишити на боці. Зістають ся курії, як ґрупи родів; доволі загадкова назва їх властиво значить „дім“, — може бути, означає спільні доми, в яких ґрупувалась мужеська людність споріднених чи сусідніх родів. Роди мають типову родову орґанізацію. Її осередком являєть ся реліґійний культ і культ предків; рід має спільне кладовище, окремі родові свята і обряди. Члени його носять родове імя, вважають ся родичами. Вони звязані також певною солідарністю, обовязком обопільної помочи, і мають супроти своїх родичів маєткові права. На зборах родичів виносять ся певні постанови обовязкові для цілого роду, він має право адоптації сторонніх і виключення негідних членів. Під його протекторатом стоїть не-патріціянська людність, клієнти, які віддались під його опіку. Старшини сих родів, „батьки“ (patres) творять правлящу верству, пильнують культу і звязку з богами. Орґаном являють ся збори сих patres, пізнійший сенат. Процедура вибору царя (rex), яка задержалось пізнійше в деяких порядках, кидає світло на обопільні відносини ріжних орґанів влади. „Батьки“ на опорожнене місце визначають тимчасового заступ-

ника (interrex), який передає свою власть другому, доперва сей другий або третій збирає „батьків“ і вони визначають кандидата. Тоді збирається ся „нарід“, populus, всі патріції з усіх „родів“, і по куріям віддають свої голоси (кожда курія має оден голос). Результат подаєть ся до відома і затвердження „батьків“, котрі остаточно наділяють вибраного тими релігійними правами, котрих сторожами і носіями вони являють ся. Такий був порядок при виборі rex sacrorum, того пережитка, який зіставсь від колишньої царської власти; без сумніву, він вірно віддає старий порядок вибору царя.

Цар мав всю полноту власти (imperium) — релігійної, законодатної, судової, воєнної, але зіставав ся під контролею, „авторитетом“ (auctoritas) батьків. Зібраннє патріціянського загалу („сходини“, comitia) були простою декорацією: мало своєю згодою підтримувати правосильність рішень сенату. Потім з незвісних близше причин (мабуть через підбій Рима сусідніми етруськими ватажками, від котрих римська громада відборонилась, користаючи з погрому, заданого Етрускам сіцілійськими тіранами, чи иньшими ворогами) ставсь переворот і зробив зміни в сім устрою. „Батьки“ зіставили царя, як атенського „базілея“, при самих тільки релігійних функціях, а його imperium передали двом воєнним ватажкам (praetores, провідники), які вибирались що року, очевидно тимже порядком, якими вибирались царі. Ся заміна доживотної власти царя сими вибраними що року ватажкам (для котрих приймялась назва консулів, „товариш в танцю“) ще більше підіймала „авторитет батьків“ (прийнятий конституцією термін). Але вчинена ними зміна віками усвячених порядків, в звязку з зовійшніми воєнними успіхами, які пішли слідом за боротьбою за визволеннє від етруської корми́ги, розбудили енерґію і відвагу плєбсу: властиво тих богатих і впливових родів, які за той час виросли серед плєбеїв. Вони зажадали також і собі участи в тих правах і привілеґіях, які забрали собі патріціянські роди, й опираючись на плебейську масу, повели успішну боротьбу з ними.

Ґерманців пізнаємо, завдяки звісткам Цезаря і Тацита, ще перед їх переходом до клясово-державного устрою. Вони виступають перед нами в стадії переходовій від укладу племінно-родового до укладу територіяльного. Треба памятати, що се епоха ґерманського розселення: племена в руху, вони посувають ся на полудне і захід, розриваючись, дроблячись, входячи в нові племінні комбінації. Навички мандрівні, кочові беруть перевагу над засидженнєм, скотарство (почасти ловецтво) над хліборобством: людність живить ся головно від своїх стад. Родові звязки дуже сильні й свіжі, народ живе в „родах і родинах“, gentes et cognationes, як ми бачили вище (с. 101). Сі роди або ґрупи родин

спільно виступають на війні, і спільно господарять, вибираючи собі ґрунти на території племени. Осідаючи разом, на більший чи довший час, вони творять територіяльну громаду, котру Цезар називає латинським терміном vicus, село; окупована ним територія се пізнійша „марка“, родово-громадське володіннє. Ґрупа таких сел творить те що Цезар зве pagus, — дослідники в нім бачуть німецьке Gau. Ґрупа таких округів творить вищу племінно-територіяльну одиницю, котру Цезар означає словом civitas: її можна б означити терміном племінної держави. З нею звязане понятє території. По словам Цезаря, така civitas уважає своєю славою — доказом своєї сили і відваги, щоб наоколо неї була як найширша нейтральна незалюднена зона — так напр. про Свевів (Швабів), найбільш воєвничих і сильних сусідів Ґалії, оповідали, що наоколо їх теріторії іде пустиня на кілька сот миль (перебільшено, розумієть ся). Се, по їх словам, має ту користь, що забезпечує від несподіваних нападів, а з другого боку дає доказ страху перед племенем, коли його сусіди так далеко вступають ся з території й не насміляють ся наближатись. (Пор. сказане вище, с. 172, також 182, про індіянські племена).

В мирнім часі орґанізація такої родово-племінної теріторії мінімальна: Цезар підносить, що в мирнім часі спільного „маґістрата“, правителя, нема ніякого, „тільки старшини округів (regionum et pagorum) чинять суд і полагоджують суперечки“ — які виникають між родами і громадами. Сі старшини походять з певних династій, котрим традиція надала спеціяльний авторитет. Як висловлюєть ся Таціт, „визначне благородство і великі заслуги предків надають повагу старшини навіть молодикам“. Скільки грав тут ролю вибір, а скільки автоматичне дідиченнє, автори не пояснюють, і се розумієть ся, могло бути дуже різно у ріжних племен. За те недвозначно говорять оба, що власть таких старшин звичайно була дуже мала, чисто моральна. Меньші справи полагоджувались порозуміннєм старшин, але важнійші обовязково виносились на загальні збори племени. Їх випереджувала звичайно нарада старшин, потім найбільш авторитетний з них — найстарший, чи найбільш заслужений, прославлений походженнем чи військовими ділами, чи найбільш проречистий, викладав справу, „більше в тоні переконування, ніж наказу,“ а присутний загал виявляв свого згоду або незгоду, махаючи списами на знаки згоди, або голосно виявляючи своє невдоволеннє, „і нiщо не робилось против його волі“.

Справжня, єдина власть зявлялась звичайно тільки під час війни, коли виберавсь воєнний провідник племени, dux — як його називають наші автори, Herzog — як він зветь ся в пізнійших часах. Ініціятива при тім, очевидно, могла виходити як від зборів, коли вони вважали

потрібною якусь воєнну акцію і бажали поставити на чолі її єдиного ватажка, — або від котрого небудь з більш енерґійних старшин, що заявляв своє бажаннє розпочати якусь воєнну екскурсію і закликав охочих прилучитись до нього. „Коли хтось з старшин заявить на зборах, що він буде ватажком — котрі хочуть іти з ним, нехай заявлять ся, тоді встають ті, які похваляють справу й її ініціатора, обіцюють йому свою поміч, а загал висловлює їм свою похвалу; коли б вони потім не пішли за ватажком, їх тракують як зрадників, і їм ні в чім не вірять.“ Коли такому старшині вдасть ся потягнути за собою воєнні сили цілого племени, він стаєть ся його фактичним провідником.*)

Економичні засоби вже настільки індівідуалізувались, громадянство настільки здіференціювалось, що впливи, набуті в тимчасовім провідництві, можна було вже й закріпляти. Ми знаємо вже, що матеріяльною підставою житя ґерманських плем являєть ся скотарство, індівідуальне володіннє худобою. Є вже й невільництво; невільники сі не тільки помагають в домашнім хазяйстві, але й творять рід хліборобського кріпацтва. В неволю попадають воєннополонені, й свої ж земляки, з ріжних пригод (напр. Таціт згадує, що в грі вони догравались часом до страти свободи). Сі умови дають власникам економичну підставу для впливів і власти, яка переходить з батьків на синів. Люде енерґійні й амбітні, роспоряжаючи достатками, можуть заводити постійні воєнні дружини, які служать трівкою, навіть дідичною підставою таких впливів. Сі дружини, comitatus, Gefolgschaften, грають величезну ролю в соціяльній і політичній еволюції ґерманських племен. Родовиті, поважні люде збирають наоколо свого столу людей, які годують ся разом з ними, та дають кождому з них коня і зброю. Сі люде вважають своїм святим обовязком скрізь і всюди йти за своїм патроном, не облишаючи його ні в якій небезпеці. З свого боку ватажки всіми силами дбають про свій авторитет і популярність в дружині. Вона служить осередком тих воєнних сил, які вони збирають виправлячись в походи. Се дає їм здобич, яку вони зужитковують на утриманнє дружини, на дарунки й придбаннє популярности. Їх авторитет приспорює їм також добровільні дарунки від співплеменників, які шукають їх опіки й оборони, і се переходить в свого роду данину — продуктами стада і поля. У деяких племен в результаті творить ся постійна влада, і старшина приймає вищий титул, який Таціт передає римським терміном rex. По його словам, у племени Свіонів такий rex, король, мав власть зовсім реальну, „без усяких обмежень.“

*) Пор. індіянські звичаї вище, с. 186.

Подібно як у Арабів (с. 261), власть сих ватажків і королів особливо зміцнялась і закріплялась за династією, коли племя, чи ґрупа родин під її проводом підбивала собі якусь чужу людність і територію. Ми маємо змогу бачити се в процесі переходу ґерманських племен на ріжні римські і романізовані теріторії в IV—V в. На правах завойовників вони відберають частину місцевих ґрунтів (навіть до двох третин), — вона переходить в розпорядженнє „короля“, сей роздає частину ґрунтів членам племени, але львину долю зіставляє в своїм безпосереднім володінню. До його скарбниці йдуть податки з міст — оскільки вони не роздані в державу яким небудь визначним членам його дружини. Всенародні збори племени або заникають, або істнують тільки в формах декоративних (військового перегляду, то що). Король рішає всі справи з своїми вищими достойниками, членами двору, до котрих з місцевах людей прилучають ся хіба тільки епископи та важнійші прелати. Королівський двір стає центром нового правління. Королі залюбки приймають пишні титули, етікети і поведінки давнійших римських намісників: поводять ся самовластно, оскільки не дає їм відправи їх колишня дружина, теперішні намісники й держателі ріжних високих урядів.

Суспільність таким чином розділюєть ся на кілька ґрунтовно відріжнених кляс. Після короля і близших йому членів династії йде друга вища верства, зложена з високих урядників двору і держателів найвищих урядів на провінції — в ранзі їм рівняють ся епископи і прелати. Далі йде свобідна людність, з завойовників і останків колишньої місцевої аристократії. Низше — людність міська, обтяжена ріжними данями, привязана до свого міста з фіскальних мотивів, фактично пів-свобідна. Ще низше стоїть робуча, кріпацька людність сільська, і на самім ніби споді — але фактично приблизно в тім же становищу — ріжні роди людности невільної. В дальшім процесі міське житє все більш упадає, розвиваєть ся натуральне, сільське, поміщицьке і монастирське хазяйство. Ріжні катоґорії свобідних, не можучи подолати тяжких обовязків військової служби і ховаючись від насильства представників вищої кляси, переходять на становище клієнтів чи то короля, чи ріжних членів правлящої верстви: зрікають ся своєї земельної власности і приймають її від нового патрона, чи „сеньора“, як його наданнє, дане під умовою служби. Иньші попадають, наслідком зубожіння, в ріжні півсвобідні катеґорії, змішуючись з невільничими елементами, які підіймають ся в гору в службі королям або членам нової аристократії. Творить ся нова, клясова піраміда, звязана вже не свобідною координацією, а обовязком послуху і служби.

Але такі ж відносини витворюють ся і серед тих ґерманських племен, які зістались на старих територіях. Почасти їх королі і герцоґи,

скріпляючи свого владу, йдуть просто за прикладами своїх колеґ, що пересіли на римський ґрунт. Тут могутним посередником в передачі й поширенню нових принціпів соціяльно-політичного ладу являють ся католицькі духовені й монахи, які починають закорінюватись на ґерманській правітчині. По части до того ж приводить дальший розвій соціяльної діференціяції, наростаннє королівської влади та аристократичної верстви, яке почалось іще перед мандрівкою. Тільки по деяких глухих кутах, як напр. в швайцарських долинах, подекуди в Скандінавії, в Ісляндії то що, зістався без великих змін старий „еґалітарний“ уклад. Загалом же соціяльно-політичний уклад прийшов до більш-меньше однакових форм як на римських займанщинах так і в старих ґерманських осідках.

У Словян два сусідні народи, Болгари і Серби можуть послужити прикладами двох ріжних типів переходу до клясової держави. Приблизно в тім самім часі, після руху ґерманських племен на захід з Чорноморя і Подунавя, в V і VI вв., словенські племена, з котрих розвинулись сі народи, почали своє розселеннє за Дунаєм, посуваючись одною неперерваною лавою з-над Дністра і північної Угорщини на захід і полудне. Помічення лінґвистів відкривають оден первісний нерозірваний ланцюх сього наступу від долішнього Дунаю і до східніх Альпів. Аварська орда, яка осілась на середнім Подунавю і звідси робила свої хижі напади, при помочи і участи сих, їй підвластних словянських племен, давала імпульси сьому розселенню, торувала йому дороги, затягала далеко в глибину балканських земель. Пустошачи краї і розганяючи стару, романізовану людність, сі напади відкривали великі простори для словянського розселення і протягом кількох століть балканський півостров аж до Пельопонесу був покритий сею словянською хвилею. Місцями старі городи і острови старої, романізованої людности заховались на довгі віки (аж до нині) серед сього словянського потопу, в иньших місцях він зовсім витиснув або поглинув сю давнійшу людність. Але загалом Словяне ніде не грали ролі завойовників і зверхників, а звичайно творивсь симбіоз старої людности, дещо більше обкультуреної і призвичаєної до городського житя, і нової словянської, яка в трівогах своїх мандрівок в значній мірі відбігла від хліборобства, вернулась до скотарства і розвинула в собі воєвничі і кочовничі навички.

Пізнійші грецькі політики любили навіть представляти сих словянських кольонистів як добровільних клієнтів Східнього Римського цісарства, які випрошувались на його землі під умовою і обовязком служби. В дійсности такі відносини уставлялись здебільшого аж пізнійше, коли аварська гроза затихла і Сх. Римська імперія мала змогу відповити свої впливи на півночи. Тоді вона ставила сих непрошених насельників

своїх земель на становище „федератів“, граничарів, обовязаних військовою службу в заміну права жительства, дарунків, або утримання, присланого правительством, — підбивала їх під свої культурні і політичні впливи.

Політичне роздробленнє словянського населення давало для сього обставини дуже сприятливі. Словяне розселялись, очевидно, в стадії родової орґанізації — яка терпіла одначе великі замішання в сих розселеннях. Сильного ватажківства, ні таких дружинних орґанізацій як у Ґерманців у них не помітно. Ширші обєднання під проводом ватажка мають місце тільки хвилями, під грозою небезпеки. Звичайно ж рід, чи ґрупа родів, які займали певну територію — найчастійше річну долину, відділену від сусідів горами та лісами, становили замкнену цілість, т. зв. „жупу“, яка звичайно й носила назву такої ріки: в меньших розмірах се відповідає німецькому Gau. Центром жупи був „град“, укріплене схоронище, утримуване і охоронюване всею жупою: „градозиданіє“ і „градоблюденіє“, поруч із воєнним обовязком, являють ся одними з перших публичних повинностей людности. Править жупою більш або меньш орґанізована ґрупа родових старшин, з участю „собору“ всеї людности (голов родин або домів). Серед неї поволі формувалась влада головного старшини, „жупана“, і до чисто морального авторитету долучала прикмети більш реальної власти.

Але в східній частині сього словянсько-балканського розселення, серед „семи словянських племен“ (як їх називають сучасні грецькі письменники), що осілись на правім боці долішнього Дунаю, сей повільний процес був прискорений наслідком переселення Болгарської орди.

Се було фінське племя, яке в своїх волзьких степах підпало турецьким впливам, подібно як Мадяри, перейнялось великою воєвничою енерґією, стало кочовою воєвничою ордою, і його західня частина, в 670-х рр., відірвалась від своїх родичів і пустилось на захід. Осївши за Дунаєм, в степах Добруджі, вона підбила собі тутешні словенські племена, і дала сьому словенському елєментови те що йому бракувало при всій його енерґії й силі — політичне обєднаннє.

Відносини, які уставились наслідком сеї події, звісні дуже мало, і можуть бути відгадані більше по анальоґії з иньшими подібними завоюваннями. Невелика орда завойовників стала владущою верствою нової держави. На чолі її стояв рід „хана“, головного ватажка; він з старшинами иньших визначних болгарських родів, т. зв. болями, чи билями (слов. болярин або боярин) представляв правлящу клясу, серед котрої сам хан властиво був першим між рівними. Пізнійший письменник (XIV в.) іронізує з сеї боярської верстви, що вона „вважала себе братами

царя“ (пізнійший візантійський титул, прийнятий ханами), — але се зовсім вірна характеристика відносин хана до инших старшин владущої орди, особливо в перших столітях. Соціяльно-політичну схему сих часів дає етікет привитання болгарського правительства візантійськими послами: вони питають насамперед про здоровлє хана, його жінки й дітей, потім двох найвищих міністрів і „шести великих боляр“, всіх благородних „внутрішніх і зовнішніх“, себто двірських і провінціяльних, і нарешті — всього народу.

Владуща орда одначе не вміла себе заховати від мішання з підбитою словянською людністю. І болярп і сама династія дуже скоро стали розмішуватись вищою, старшинською верствою словянською, всякими жупанськими та великостаршинськими родами, які в перших початках стояли, очевидно, в ролі васалів владущої орди (як українські та великоруські князі в відносинах до орди Татарської). Через два століття після переселення члени навіть ханської родини вже носять словянські ймення — явний знак асіміляції. Болгарська мова ще живе, і владуща верства ще заховує свої побутові риси (їх характеризують запитання поставлені нею папі Миколаю І в 866 р.). Але мішаннє невеличкої орди завойовників з численнійшою й культурнійшою словянською людністю йде швидко, особливо з заведеннєм одної спільної релїґії й культу, з поширеннєм християнства, — і обидві народности скоро зливають ся вповні в одну — не-словянську по імени, словянську по мові й побуту.

Болгарське „болярство“ разом із словянськими старшинами і царськокняжими урядниками утворило вищу, привілеґіовану верству „властелів“. Останки римських кольонів і загал словянської людности, разом з ріжними підупалими болгарськими і всякими иньшими елементами стали верствою трудовою, обложеною ріжними повинностями не тільки публичного, але й приватного характера. Уже при кінці IX в. проповідник говорить про обовязкову працю сеї людности на „властелів“ („роботи властель“). Ще низшу клясу творили невільники ріжних катеґорій. Болгарське завоюваннє правдоподібно, дещо прискорило сю клясову діференціяцію, але — кінець кінцем тутешня суспільність, як вона сформувала ся в XII—XIII вв., сливе нічим не ріжить ся від суспільного устрою західних словянських племен Балкану, які не зазнали такого завоювання.

Сербське розселеннє не підпало власти болгарської орди, хоч підбивши східні племена, вона силкувалась поширити свого власть і на західні. Сербські жупани і князї доволі зручно опирались против сих претенсій на Византію, в трудні моменти піддавались під зверхність цісаря, а його впливи старались нейтралізувати протекторатом папи.

При тім сей подвійний, і навіть потрійний натиск сусідів — Болгарів зі сходу, Греків з полудня, Угрів з північи, змушував сербську старшину концентруватись, обєднуватись в одну національну цілість. З поміж старшин окремих жуп висувають ся „великі жупани“, які підбивають під свою власть сусідніх жупанів і приймають титули князів, банів, а часом і „кралів“. Перший краль Михайло, син князя Травунії, дістав сей титул від папи Григорія VII. Століте пізнійше, коли се перше королівство упало під натиском Візантії, його відродив в Старій Сербії (Расі) тутешній великий жупан, також Михайло на імя, і положив початок династії Неманичів, яка правила Сербією протягом двох століть, продовжуючи ту ж політику союзів з папою против Візантії.

Сі великі жупани і кралі постарались зломити власть жупанів і родових старшин. Родовий устрій відродивсь і розвинув ся сильно особливо в західній Сербії, яка дала найбільш яскраві й живучі форми його, що дожили місцями до наших часів (задруги або кучі — доми, обєднані в екзоґамні братства-фратрії, які звязують ся свідомістю спільного походження в племени). Тут родовий уклад задержав розвій владущої верстви, яка творилась на руїнах родового укладу — головно в Сербії східній, з членів княжих династій, родових старшин і княжих урядників. Се так звані властелі, вища аристократія, яка відріжнялась від просто свобідних „войників“. Низше стояло полусвобідне селянство, що носить назву „сербів“ — слово стало тут народньою назвою, а означало, очевидно, просто „мужів“, „людей“ (у нас і у наших сусідів воно значить товариша, спільника в господарстві). Ся верства поволі наближалась до становища римських кольонів, котрі послужили першими кадрами кріпацької людности. На самім споді стояли невільники. Схема кінець кінцем вийшла цілком однакова з болгарською, як одмічено було вище. Тут і там окрім сих верств зявилась іще однакова верства духовна, тісно звязана з правлящою аристократією і урядом; против неї — опозиційна, демократична церква богумильська. Одностайність політичного і соціяльного устрою була вирівняна впливами візантійського права, принесеного офіціяльною церквою обох сих держав — так само як одностайність ґерманських державних формацій вигладжувалась принесеними католицькою церквою принціпами канонічного і римського права.

Головнійші явища в формуванню клясової держави. Зістаєть ся тепер іще, хоча-б коротко, зібрати ті спільні й загальні явища, в яких виявляють себе головнійші тенденції сього процесу формування нової, клясової держави на руїнах старого племінного укладу. Ширше їх аналізувати се було б завданнем праці присвяченої розвоєви клясової держави. Ми можемо тільки схематично зазначити тенденції, які ви-

никають в процесі розкладу родово-племінного укладу і дають напрям процесови формування клясової держави, і то, як кажу — вибераючи тільки головнійше з сього складного і многостороннього процесу.

Ми переконались на прикладах, що ті великі пертурбації, які переходять в сій стадії і наче-б-то виводять на зовсім нові дороги соціяльне жите: великі народні переселення і завоювання, вони тільки прискорюють і обгострюють той процес соціяльної діференціяції, який сам собою починає розвиватись, з тим як поліпшенне продукції нерівномірно нагромаджує економичні засоби, викликає поділ праці і нарушує первісну рівність (еґалітарність) родово-племінного житя. В сім процесі діференціяції збираєть ся стільки елементу боротьби, еґоїзму і насильства, що насильництво завоювання тільки в гострійшій формі виявляє ті ж прикмети боротьби. Та й саме воно звичайно являєть ся вислідом тих же самих явищ, що розвинулись в племіннім житю завойовників: наростання людности наслідком кращих засобів прогодування, розвою ватажківства і вищої, воєнної верстви. Тільки інтензіфікуючи, обгострюючи сей соціяльний процес, переселення і завоювання творять великі, виразні граничні знаки на межі сих двох стадій соціяльного переходу, замість менш помітних і повільних переходових форм.

Нерівність всестороння — економична, психольоґічна, соціяльна займає місце такої ж всесторонньої еґалітарности племінного брацтва, яке виховувалось всіми засобами племінного житя. Еґоїстичний принціп виганяє солідарність. Індівідуалістичний спосіб думання бере перемогу над колективистичним.

Се не приходить від разу. Воно наростає, як ми бачили, в самій гущині родово-племінного житя, опановує і розкладає його. Різко виступають противенства між мужеською й жіночою половинами племени, між „фатріями“, між родинами, доходячи до певного антаґонізму.*) В родах кристалізують ся і замкненими цілостями, з повним комплексом окремих інтересів, виступають супротив себе родини. В родині формуєть ся і набирає певних виразних, орґанізованих прикмет влада її „большака“, „рупака“. Все житє переповнюєть ся наново розмежуванием свого і чужого, мого і не-мого, яке було переборене процесом родово-племінної консолідації, а тепер повертаєть ся назад в ще інтензивнійших формах.

Глибокі зміни в психольоґічних підставах житя виявляють ся в релігійних представленнях. Тотемний культ, без-персональний, панте-

*) Ми не мали нагоди доторкнутись сеї характеристичної „системи клясіфікації“, де все — не тільки в соціяльнім житю, але навіть в доохрестнім світі специялізуєть ся, як приналежність фатрій, і вони набирають характеру двох протилежностей, в значний мірі антаґонистичних.

істичний, і такі ж пантеістичні представлення про ту божеську силу, що наповняє світ (mana), уступає місце індівідуалізованим, вповні на людський взірець утвореним богам. Вони становлять властиво вищу катеґорію тих героїв, сильних індівідуальностей, які ідеалізує людська думка, концентруючи і углублюючи на певних індівідуальних образах те що давнійше розпливалось в широкій, слабо індівідуалізованій верстві предків.

Сі ідеалізовані індівідуальности дають приклад і мету живим. Герої приподоблюють ся богам, стають богорівними, причетними їх надлюдській силі і свободі. Можливо уподоблюватись їм — се завданнє людини.

Боги не підлягають сліпим силам природи, ні природному законови, ні звичайним вимогам моралі. Вони повелівають природним стихіям, приборкують і обезсилюють маґічні, демонічні сили. Вони становлять свою мораль. Ту ж „мораль владущих“ здійсняють в своїй діяльности герої, даючи взір і приклад тим, які чують у собі силу і хочуть іти їх слідами. Не покірне і вірне виповнюваннє одвічного, „старими“, ближше невідомими богами чи світовим порядком уставленого обичаю стає завданнєм і нормою житя, а твореннє його, накидуваннє свого розуму і „кращої“ волі житю і людям. Герой не служить суспільности, а повеліває нею, октроює житє і обдаровує його од щедрот своєї мудрости і вищих прикмет. Се ж стає провідною гадкою людей — їх вищих, владущих верств, котрі почувають себе „кращими“ і „більшими“, покликаними „володіти і правити“, творити і октроювати житє.

Се понятє розділу між звичайним людом, покликаним до сірої, буденної, низької праці, і людьми вишими, „кращими“, які мають покликаннє, право і навіть обовязок ним правити, давати йому провід, хочби навіть против його волі й упору, який походить з нерозуму, — проникає нове житє. І в чім же крітерій вищости, ліпшости сих „кращих людей“? Перед усім в їх умінню урядити добре своє власне житє, приєднати і забезпечити достаток чи богацтво. Хто не вміє урядити власного дому, не потрапить дати раду і в церкві, зазначує ап. Павел. В найбільш ідеалістичній доктрині нового світу лунає відгомін сих старих поглядів, котрі переводили сортуваннє людей на тих, котрі мають правити, і тих, котрі мають слухатись.

Але се правліннє дається ся „кращим“ не без ріжних труднощів. Серед „низького“ народу, призначенного на працю і послух, знаходять ся й опозіційні елементи — схарактеризовані поетом владущих, „добрягою Гомером“, в безсмертнім типі Терсіта. Сю опозіцію треба раз у раз сильно побивати скиптром влади, щоб змушувати стулити свій „широкий

писок" і коритись волі богоуставленої суспільної єрархії. Владуща верства, для забезпечення свого проводу, мусить концентрувати свої засоби впливу, суґґестії і репресії. Мусить творити можливо сконцентровану владу як орґан свого панування і проводу. Але тут встають перед нею певні розбіжности — в завданнях і способах осягнення.

Ми бачили, що маючі, соціяльно і економічно сильніші верстви в процесі розкладу родо-племінного ладу самі собою укладають ся в ріжного роду піраміди, виріжнюючи з поміж себе — чи даючи виріжнюватись — елементам сильнійшим, здібнійшим, маєтнійшим. Чим має завершуватись ся піраміда — індівідуальністю, особою „монарха" в найширшім розумінно сього слова, чи корпорацією, „оліґархією"?

З становища концентрації, скріплення й інтенсіфікації влади її індівідуалізованнє без сумніву більш доцільне. Індівідуальність може краще обєднати ріжнородні елементи влади (релігійні, военні, економичні), звязати, злити в однім акті своєї волі та використати його енерґію як найповнійше.

Се відповідає і духови епохи — індівідуалізації людської енерґії й акції, нахилови шукати у всім сильну індівідуальність, героїчний елемент.

І ще є одна серія мотивів, яка спріяє індівідуалізації влади. Соціяльна діференціяція, суперечности і конфлікти інтересів, які виникають в руїнах родово-племінної солідарности, потрібують якогось злагодження, якоїсь нейтралізації. Для дослідників, які не знають иньшої держави як тільки клясову і від сього моменту починають істнуваннє держави взагалі, сама її поява диктуеть ся потребою „знайти силу, яка ніби то стояла б вище інтересованих сторін і стримувала б в межах ‚порядку' дальші прояви клясових антаґонізмів." *) Нам не можна починати відси істнуваннє держави, — але й ми згодимо ся з сим спостереженнєм, що попавши в тяжкі суперечности клясових інтересів владущі верстви шукають виходу в сотворенню орґану можливо нейтрального на вид, який би в дійсности творив їх волю, а на зверх міг виступати в виді безстороннього судії й рішателя конфліктів. І от для ролі такого ніби то нейтрального посередника, до котрого могли б апелювати суперечні сторони, і владущі верстви могли б посилатись на його авторитет і ним заслонюватись, — дуже надаеть ся якась священна особа, богами рождена чи помазана, ослонена сим священним авторитетом. На ній спочиває особлива божа ласка, вона може іменем божим давати напрям житю, розвязувати висунені ним питання в інтересах владущої верстви, і т. д.

Сама владуща верства, її найшановнійші представники стають прибічниками сього монарха, його дорадниками, виконовцями його волі.

*) Енґельс, цит. праця, с. 180—1 укр. пер.

участниками його плянів, дій і авторитету. Але й простий, низький нарід не повинен чути себе зовсім виключеним від правління: в важнійших справах скликають його — не тільки, мовляють, щоб вислухати волю владущих, а заявити й свою гадку. Вона навіть уважаєть ся рішаючою.

Так укладаєть ся отся широко росповсюднена схема примітивної клясової держави: монарх, при нім рада старшин-провідників владущої верстви, і народні збори. Ми стрічали її у старинних Греків, Римлян, Ґерманців, і у ріжних нинішніх „відсталих народів“, які вийшли на сю ступінь клясової діференціяції.

Коли владущій верстві удаєть ся наладити свої відносини до монарха, так що він не більше бере на себе влади, ніж скільки йому дає ся владуща верства в своїх інтересах, тоді монархія процвітає. Der König ist absolut, wenn er unsern Willen tut (король має абсолютну владу, по скільки творить нашу волю) — ся рецепта новочасної монархії має повну силу також і в тих примітивних часах. Владуща верства служить вірною опорою трону; верства священнича, коли істнує окремо, переважно так само визначаєть ся великого льояльністю. Мистецтво і поезія, виплекані спільними заходами їх, величають богуставлений лад. Участь же народу в правлінню зводить ся до зовсім декоративних розмірів, або й до решти заникає.

Але не часті і не трівкі бувають такі „ідеальні“ відносини. По „закону гетероґенности цілей“, як се називають соціольоґи, власть монарха також має тенденцію стати самоцілею. Монарх тратить охоту бути знарядом владущої верстви, здійсняти її волю та служити заслоною її політики клясових інтересів. Він легко і щиро переймаєть ся доктриною своєї богоуставлености і абсолютности, котру з владущою верствою виладив для вжитку владомих. Вона може бути приложена також і до владущої верстви. Монарх хоче показати, щó він дійсно уміє і може, — хоче будувати житє по власному розуму і волі, а не по вказівкам свої ради. Індівідуалістичні тенденції доби спріяють таким настроям. Кождий енерґійний монарх хоче іти слідами героїв. Коли владуща верства не бажає йому в тім дати простору, він пошукає собі иньші опорні точки. Може звязатись з священичого верствою. Ще скорше — може противставити старій, родовитій аристократії, сим „евпатрідам“ „патріціям“ і т. д. своїх „нових людей“: роздасть своїм вірним, не родовитим людям високі посади й призначення, наповнить ними свій двір і свого раду, і сотворить таким чином свою власну нову аристократію. Він може так само опертись на війську, набрати собі дружину з таких же неродовитих людей і противставити родовитій

аристократії военну силу. Нарешті, він може пошукати опори і у „низьких“, поневолених людей: показати їм, що він справді хоче бути нейтральним між ними і владущою клясою, оборонцем покривджених і пригнетених. Він відкриє свій слух їх скаргам, візьме на себе ролю справедливого, безстороннього судії, і без усякої пільги почне нищити всяку експльоатацію богатими і сильними бідних і слабосилих.

Сі мотиви приводять часом деяких впливових і енерґійних членів правлящої верстви до узурпації монархичної влади всупереч волі сеї верстви, там де вона воліє задержати оліґархичну форму влади. Перечислені засоби використовують ся такими узурпаторами — „тіраннами“, як їх звали Греки (відріжняючи від монархів дідичних, — які одержали владу з волі богів і владущих верств), щоб обґрунтувати й укріпити свою владу та обходитись без помочи й підтримки аристократії.

З свого боку аристократія пильнує покласти межі всяким таким плянам монарха на розширеннє своєї влади та визволеннє з її впливів. Використовує для того свої економичні й моральні засоби, свою позіцію дідичних держателів ріжних високих урядів, правителів провінцій, толкователів права, первосвящеників і священиків, і всіми сими засобами пильнує можливо стиснути й утримати в рамках монархичну владу — або звести її на чисто декоративні форми, чи й зовсім скасувати.

Так от природне і „нормальне“ співробітництво владущої верстви з її головою, старшиною і провідником — монархом, замінюють ся в конкуренцію і боротьбу, котрої вислід буває дуже ріжний.

Коли перемогає монарх, він або зовсім касує всякі орґани, котрі мали ділити з ним владу, або творить їх на ново з елементів меньш небезпечних, та винаходить для їх функцій форми найбільш нешкідливі.

Коли бере перемогу аристократія, а не рішаєть ся скасувати зовсім монархичну форму правління, вона теж пильнує — або підшукати на місце ненаручного їй амбітника людину більш податну і послушну її волі, або — знесилити монархичну владу взагалі. Помічниками їй при тім бувають впливові священичі особи, оракули, і т. д., які виносять потрібні їй рішення, — або елементи військової чи цівільної адміністрації, яким стало тісно під старим монархичним режімом. Отже або просто зміняють ся особи в династії, або усуваєть ся взагалі династія. Заводить ся принціп виборности, хоч би в рамах династії, замість простого автоматичного дідичення. Доживотну владу перемінюють на терміново, або розвивають принціп відкличности. Активність влади монарха зашаховують ріжними релігійними толкуваннями і рітуалами, які роблять з його особи таку святу річ, що їй не лишаєть ся ніякої можливости реальної діяльности: фактично влада монарха заморюєть ся і реальні функції

правління переносять ся на ріжних нових, „простих“ функціонарів, які стають фактичними правителями, — оскільки апотеозований монарх не спроможеть ся на якесь революційне визволенне себе від сих святих пут (як се зробив недавно японський мікадо, а перед ним дагомейський монарх, відкинувши всякі етікетальні церемонії й присвоївши собі право особисто ходити на війну, себто стати фактичним провідником своєї оєнної сили) *).

В результаті, на місці старого монарха, перетвореного в просту декоративну фіґуру, являєть ся якийсь иньший фактичний носитель влади, або вона переходить до аристократичної колеґії, в котрій часом знаходить ся місце й пережиткови старої царської влади. Ріжні варіянти такого переходу дає антична історія. В Атенах, — колеґія архонтів, в котрій одно з другорядних місць займає архонт-базілей, вибираний що року з усього кругу аристократії. В Спарті ґерусія, в котрий засідають, як сеніори її, два рівнорядні базілеї, щільно обмежені в своїй владі й піддані скрупулятній контролі спеціяльних „наглядачів“. В Картаґені виконавча колеґія владущої кляси, котра що року поставляє собі двох вищих аґентів влади, одного для військових справ, другого для цівільних (так зв. шофетів), і т. д.

Для сеї еволюції влади приймали ся й досі приймають ся ріжні схеми, в тім роді як Аристотелева-Полібієва (с. 42): необмежена монархія згодом обмежуєть ся, переходить в оліґархію, далі оліґархія все більше обмежуєть ся демократичними принціпами, і т. д. В дійсности і тут нема такої одностайної, льоґічної послідовности в розвою форм влади. Владущі елементи, які зістались панами ситуації на руїнах племінного еґалітаризму (рівности), продовжуючи свого діференціяцію, ріжно комбінують владу. Тенденції її концентрації і потяги до колективизації (в межах владущої верстви) входять між собою в боротьбу, а в ній перемога нераз перехиляєть ся то в ту то в другу сторону, і в залежности від того по кілька разів можуть повторюватись, з ріжними відмінами, форми правління монархичного і оліґархичного, в широкім розумінню слова — себто ріжні варіянти концентрації влади в одній особі і перенесення її на оліґархичну колеґію.

Але з сеї конкуренції чи обгостреної боротьби в правлящім центрі користують ся ріжні елементи, котрі почувають себе упослідженими в розділі влади, щоб дотиснутись також до неї. Про конкуренцію ріжних спеціяльностей управління: верстви военної і священичої, военної й бюрократичної, аристократії двірської й провінціяльної і т. ин., не

*) Про сей дагомейський переворот в книзі Le Hérissé, L'ancien royaume du Dahomey, Paris, Larose, 1911, с. 11.

будемо тут говорити. Важнійше спинитись на процесі „демократизації влади“, котрому так богато уваги присвячує ся в історичних студіях.

Тенденції концентрації й монополізації засобів, впливів і власти беруть серед владущої верстви перевагу над інтересами їх забезпечення через „поширенне бази“, себто через притягненнє все ширших кругів до участи в інтересах володіння — та заінтересованнє їх таким чином в скріпленню і убезпеченню сього володіння. Від дуже ранніх стадій соціяльної діференціяції верхні верстви тої соціяльної піраміди, яка починає підноситись над рівною площиною племінної еґалітарности, виявляють „ревність володіння“: тенденцію можливо затиснути свій круг і не ділитись по можности з ніким привілеґіями свого положення (вище с. 240).

Але нові люде, нові роди, які тою чи иньшою дорогою дійшли богацтва (або заховали його в своїх руках, невважаючи на підбій, чи переселеннє нової народности, яка зайняла перше місце), не відступають перед сими позіціями. Вони підіймають гасла рівноправности, пускають ся в демаґоґію, гуртують наоколо себе упосліджених і поневолених, беруть ся бути оборонцями їх інтересів, і опираючись на них ідуть проломом — коли можна, а коли се не дає ся — пускають ся обходом. Тоді здобувають одну за другою певні позиції, і не настоюючи на повнім зрівнянню, вдоволяють ся рівноправністю не абсолютною, а тільки приблизною. (В Римі напр. повне зрівняннє так таки ніколи не було осягнене — нові люде з плєбсу вдоволились тим, що мало реальну вагу, і не настоювали на нейтралізації останніх реліґійних привілеґій, законсервованих за старими родами).

Одно з перших домагань, які висуває ся сими новими людьми, се опублікованнє правних норм, для того щоб усі їх знали й могли контролювати, і нові люде теж могли займати такі позіції, які вимагають знання традіційного права. Коли єсть письмо, право списує ся, стає загально відомим, і зміни в нім можуть робитись тільки компетентними орґанами. Се висуває питання розділу ріжних функцій і компетенцій влади, робить їх предметом дальшої боротьби — і компромісів.

При всякого роду політичних функціях одиницями з початку звичайно служать орґанізації родові, в котрих фактичними панами зістались привілеґіовані роди, — або такі родово-територіяльні орґанізації, в котрих сі привілеґіовані роди закріпили свою власть і впливи при переході від чисто родових до родо-територіяльних форм. Нові люде домагають ся, щоб при виборах в правительственні орґани та відбуванню всякого роду повинностей одиницями брались не старі родові одиниці, чи родо-територіяльні, а нові округи, чисто територіяльні, розмішані новими елементами, на котрих спирають ся сі нові люде.

Вони домагають ся, щоб права відповідали обовязкам, а обовязки розділювались на підставі заможности — щоб таким чином принцип цензовий в орґанізації влади був переведений послідовно до кінця. Инакше кажучи — щоб нове богацтво було в усім зрівняно з богацтвом старим.

Се ті три етапи, через котрі проходить чимало клясових держав — в тих чи иньших формах, ускладнених ріжними побічними впливами і обставинами. Осягненнє їх — се властиво та межа, на котрій розширена владуща верства може закріпити позиції і забезпечити своє панування. На сій межі напр., спинились великі семітські республіки, як Картаґіна — зробивши правліннє уділом всеї плутократії і всякими способами обстоюючи сю монополію правління від претензій иньших елементів. Те саме бачимо в новійшій Венеції. Щоб обстояти такий лад, правляща богата верства мусить напружити всі свої здібности, всю енерґію, щоб не дати обділеним, незаможним верствам орґанізуватись, щоб у них не знайшлось провідників-перебіжчиків серед незадоволених, амбітних членів владущої верстви, і т. д. Коли їй се удаєть ся, вона держить ся довго, навіть до кінця, — як було в Венеції, та і в Картаґіні, властиво.

Але се не завсіди удаєть ся. Незаможні верстви, обділені правлящою верствою, здебільшого все таки знаходять орґанізаційні засоби й інтелектуальні сили. У них знаходять ся союзники й провідники з владущої верстви, які знають її слабі сторони, вміють її розщіпити, і т. д. Плутократії приходить ся робити й такі уступки, які потім використовують ся, хоч не в великих розмірах, елементами, які стоять поза плутократією. Широке і навіть загальне виборче право, розширеннє натуралізації, парляментаризм, плебісціти — се ті уступки, на які приходить ся владущим іти, щоб заспокоїти обділені верстви ілюзією, ніби то й вони беруть участь в правлінню: ніби то державна орґанізація й її влада являють ся орґаном не самої владущої верстви, а апаратом народоправства, і законодавство не творить ся волею самої правлящої касти, а виявляє волю всього народу, його вибранців.

Роблячи сі уступки, владущим не лишаєть ся нічого иньшого, як тільки пускати ся разом з тим на всякі способи, щоб ся ніби то всенародня воля фактично зіставалась все таки під їх директивами, — щоб всі ті елементи, які випливають на демократичній хвилі, вливались безостанка до владущої верстви, займали місця серед неї й творили її волю, відриваючись від тих мас, які їх висували.

Робота тяжка і складна, яка вимагає величезного такту, зручности, витрівалости. Особливо небезпечним каменем в сім демократичнім фарватері являєть ся розвій великих міст, котрі ведуть свої початки від зачину клясової діференціації й наростають в міру її успіхів. В їх

многоважну ролю в соціяльнім і політичнім процесі не можемо тут входити, тільки підчеркуємо її.

З другого боку, так само схематично зазначуємо сфери морального, психольоґічного оброблювання обділених верств, яке переводять правлящі касти і всі їх служебні елементи рівночасно з формальними політичними уступками. Перебрати всі способи, всі можливости такого позискування чи примирювання сих фактично обділених і упослїджених верств, нейтралізації або ослаблення їх почутя соціяльної кривди — дуже складна робота, бо вони ріжнородні. Сюди входять і награвання на зверхніх, декоративних формах рівноправности і суверенности народу, а властиво тих ґруп його, які допускають ся до участи у власти, хоч би в такій декоративній ролі (певні несвобідні й неповноправні елементи звичайно все таки зістають ся виключеними від власти). Грає ролю, далі, чисто фізичне годованнє сього суверенного народу кандидатами на власть, в ріжних формах, — більш або меньш богаті й роскішні забави й учти, які йому справляють ся від часу до часу: римське panem et circenses, в ріжних примітивнїйших формах, ми навіть стрічали в попереднім. Далі — чари мистецтва й поезії, котрі монархи й оліґархи беруть звичайно на службу собі й свому режімови, роблять з поетів і мистців своїх панеґиристів, декораторів свого панування, і дають народнім масам відчути свою послугу в усіх благословенствах, які спливають на них з сього джерела.

Нарешті ще одну могутню силу треба тут згадати — національне почутє, котрим владущі верстви звичайно стараються ся заповнити ту моральну порожняву, що зявилась на місці зруйнованної їх роботою племінної солідарности, свідомости морального звязку, що була колись живою душею родово-племінного житя. Більше меньше тими самими методами і засобами, котрими творилось колись почутє племінної солідарности (с. 90), углублюють ся в свідомости мас ті межі, які їх ділять від иньших народів („варварів"), і ті звязки, які звязують вищі і низші верстви, колишніх завойовників і завойованих, коли за сей час (як то найчастійше буває) уже вигладились між ними ріжні відміни культові, язикові, расові: побідники перемішались з переможеними, у них виробилась спільна мова, спільна релїґія, і т. ин. У нової нації являють ся спільні традиції, спільні герої: не тільки хитра політика владущих, але й саме житє творить їх часто, і звязує певними моральними звязками розріжнені верстви. Але при суперечностях клясових, ся нова національна солідарність далеко лишаєть ся позаду старої солідарности племінної, котрої символами, формами мишлення, навіть термінами вона орудує.

Українські переживання.

Завязки ґенетичної соціольоґії в українознавстві. Останнє наше слово має бути про пережитки примітивних соціяльних форм в українськім житю — переказані етноґрафичними і літературними памятками, або викриті новійшими соціольоґичними дослідами, та — про проби їх розяснення з становища ґенетичної соціольоґії. З огляду на рамці сеї праці се слово мусить бути дуже коротке.

В міру того як у наукових круґах здобували собі право горожанства ідеї пущені в оборот Бахофеном, Мак-Ленаном, Лєбоком, Морґаном, спопуляризовані в французькій літературі Жіро-Тельоном, в німецькій Енґельсом (сі дві популяризації вийшли того самого року, 1884), — наростало бажанне освітити сими теоріями також і словянський матеріял, котрий західно-европейськими дослідниками лишав ся на боці. Хотілось, зовсім натурально, обяснити сі пережитки, які захсвались у ріжних словянських народів, в тім числі й українського, з загальної еволюції соціяльного житя і подружних відносин, і навзаєм — словянським матеріялом підкреслити загальну схему, дану згаданими дослідниками.

Талановитий київський економіст, приятель М. Драгоманова і С. Подолинського (які в своїх писаннях 1876—1880 рр. теж не раз входили в сю сферу) Микола З і б е р здаєть ся перший зайнявсь українськими пережитками примітивного соціяльного устрою. В своїй розвідці про брацтва,*) а потім в ширшій студії, про примітивний економичний колєктивизм, він вказав на аналоґії наших брацтв і парубоцьких громад з поколінними орґанізаціями ріжних народів і добачив в них „свого роду переживанне молодшими поколіннями примітивних форм комунального**) подружного союзу, вже залишеного старшими ґенераціями.“ Слідячи за розвоєм форм примітивного господарства, він заразом старав ся вияснити еволюцію, на економичній базі, форм соціяльного житя ***). Се були дуже цінні для свого часу праці, і можна пожалувати, що їх автор більше не вертавсь до сих тем спеціяльно — дуже рано взагалі скінчивши свого наукову і житеву путь (умер 1888 р.).

*) Еще о братствахъ, „Слово“ 1891, т. I.

**) Себто ґрупового, по прийнятій пізнійше термінольоґії.

***) Очерки первобытной экономической культуры, 1883.

Але в сім часі стали підходити до порушених тем иньші дослідники. Молодий тоді український етноґраф, харківський професор Микола Сумцов, в своїй розвідці про „Досвітки“ заговорив про сліди сумішки або „комунального шлюбу“ в українських звичаях, і отсі українські досвітки і вечерниці толкував як форму „пробного шлюбу“, — переходовий ступінь від комунізму і поліґамії до моноґамії.*) Польський фільольоґ Мик. Зміґродский в студії про становище матери у арійських народів, випущеній в тій же 1886 році, старав ся дошукати ся в весільних українських звичаях пережитків „гетеризму і матріярхату“.**) Максим Ковалевський, звісний історик права, тодішній московський професор, в своїм курсі „Первобытное право“ (II, 1886) поставив завданнем звести словянський матеріял, який свідчить про те, що словянські племена переходили ті стадії розвою родинних відносин, які вважали ся ним за загальну схему людського соціяльного розвою. Він притяг до сього й приступний йому український матеріял, і в пізнійших своїх студіах, випущених на ріжних европейських мовах,***) знайомив з ним західніх етнольоґів і соціольоґів, як з цікавими пережитками, що потверджують „теорію розвою шлюбу, вперше поставлену анґлійськими ученими“.

Спеціяльно українським матеріялом зайняв ся молодий дослідник Микола Чернишов, киянин родом, що проходив університетську науку якийсь час в Швайцарії (на медичнім факультеті бернського університету, на початку 1880-х років). Він заінтересував ся соціольоґо-етнольоґічними дослідами і з поворотом на Україну став переводити їх на український матеріял.

В 1887 р. на сторінках Кіевскої Старини зявилось кілька його статей, в котрих він відзивавсь на інтересні з погляду етнольоґа і соціольоґа літературні появи. Така була його рецензія на згадану працю Зміґродского, де Чернишов, критикуючи його виводи, з свого боку констатував в українськім весільнім рітуалі сліди сумішки (в звичаю перекладання вінця молодої на голови дружок, і ин.). Далі — інтересна статя про понеділкуваннє, з нагоди звістки В. Василенка про форми сього звичаю в Переяславськім п., в м. Боришполі, де підчас сватання батько-матір молодої, запиваючи могорич і обявляючи сватам, що йде за донькою в придане, виговорюють її право „понеділкувати“, себто не

*) Досвѣтки и посидѣлки, К. Старина 1886, III.

**) M. Zmigrodzky, Die Mutter bei den Völkern des arischen Stammes, München, 1886.

***) Tableau des origines et de l'evolution de la famille et de la propriété. Stockholm, 1890. Marriage among the early Slaves (Folk-lore, 1900, XII). Modern customs and ancient laws of Russia, Льондон, 1891.

бути примушеною до ніякої роботи в понеділок. Понеділкують тільки заміжні жінки, і настоюють на захованню сього звичаю, посилаючись на те, що „бабки й матери понеділкували та й нам заказали“. Чернишов вказав анальоґію „шлюбів на три чверти“, як їх назвав Лєбок — звичаїв деяких арабських племен, у котрих при шлюбній умові чоловік, відповідно висоті викупу, який платить за жінку, дістає на неї право тільки на два, три, чотири дні на тиждень, і тільки в сих межах може вимагати від неї супружних обовязків і вірности (вище с. 159). В українськім понеділкуванню початкова сексуальна, або як її називав Чернишов — „еротична“ сторина, по його гадці з часом вивітрилась, і зісталась тільки сторона економична, трудова: свобода від примусу до праці.*)

В другій, ще важнійшій студійці про парубоцькі громади, написаній з приводу комунікату В. Боржковського про парубоцькі орґанізації на Поділю,**) Чернишов постаравсь освітити се незвичайно інтересне явище в світлі анальоґічних фактів поколінної орґанізації — на які вказав уже перед тим Зібер. Тим часом як Боржковський бачив в сучасних парубоцьких орґанізаціях, принаймні в деяких їх прикметах і деяких місцях, як він обережно додав, — не що як фраґменти „молодших“ або „младенческих братцтв“, що орґанізовувались на Україні в XVII в., — Чернишов цілком справедливо вернув ся до анальоґій вказаних уже Зібером, але не доцінених, як бачимо, в тодішніх українських кругах. До сих його виводів я ще вернусь, а тепер піднесу прінціпіяльну позіцію, зайняту молодим дослідником. Критикуючи погляди проф. Сумцова на досвітки як форму пробного шлюбу, Чернишов завважав: „Здаєть ся нам, при вишукуванню причин появи інституту пробного шлюбу нема потреба ставати на ґрунт загальних соціольоґичних причин. Подібно як в деяких випадках звичай умикання дівчини може бути зовсім правдоподібно пояснений специяльними економичними причинами (бажаннєм обійти ся без викупу за дівчину), так і в сім випадку економичні мотиви — бажаннє оминути нову витрату на шлюб (розуміємо не викуп, а иньші видатки, які не повертають ся при розвязанню шлюбу з вини жінки) — могли дати початок звичаю брати таку дівчину, яка вже виявила свого здібність до шлюбного пожитя і родження дітей.“ ***)

Сі невеличкі, принагідні студії Чернишова виглядали як перші підходи до більшої етнольоґичної праці. По словам некрольоґа, Чернишова займав плян більшої студії про похоронні українські звичаї —

*) Опытъ истолкованія обычая „понедилкування“ — К. Старина, 1887, IV.

) Парубоцтво какъ особая группа въ малорускомъ сельскомъ обществѣ — К. Старина 1887, VIII. *) Ibid. 1887, XI, с. 500.

що очевидно вказувало на специяльні зайнятя його психольоґією й релиґією примітивних народів. Але матеріяльні обставини і слабе здоровє ставали на перешкоді сим плянам, — свої студії він надсилав до „Кіевской Старины“ з Кременчуга, де він займав якусь посаду в міністерстві шляхів, в обставинах зовсім не сприятливих для наукової праці, а весною 1888 року, не дочекавшись перенесення до Київа, котрого добивав ся, — він уже умер, слідом за сими своїми починами, на 28 році житя.

Се була тяжка утрата для української етнольоґії. Але в сю сферу війшов тоді ж иньший, старший уже український етнольоґ — Федір Вовк, товариш Зібера і Подолинського і співробітник Драгоманова по женевському гуртку. Звісний як автор першої праці по історії українського орнаменту (1874), він тепер своїм предметом узяв обслідуваннє українського весільного рітуалу з ґенетично-соціольоґичного становища. Навязав се до опублікованої перед тим моноґрафії Сумцова — „О свадебныхъ обрядахъ, преимущественно русскихъ“ (1881). Той, ідучи слідами свого учителя Потебни, займав ся переважно релиґійно-символічною стороною весільного рітуалу, і то на ґрунті символіки головно індо-европейської. Вовк же поставив своїм завданнєм освітити ті елементи старого соціяльного житя, що поврізували ся в літурґичну весільну дію — її систему молитв, жертв і символичних актів, — та повкладали серед них ріжні пережитки побутових і юридичних форм, звязаних з подружним інститутом. Ідучи слідами згаданих праць Зібера й Ковалевського, і самостійно черпаючи з соціольоґично-етнольоґичної літератури, за котрою йшов Ковалевський й иньші дослідники сього напряму, Вовк перейшов всю трьохактову весільну драму, на підставі не тільки друкованого матеріялу, але й рукописних описів, надісланих йому його кореспондентами. Подаючи дуже цікаву й яскраву реконструкцію всеї рітуальної сторони її, він паралельно протоколював її релиґійно-мітольоґичні й соціяльно-юридичні елементи. Поки що ставив собі властиво задачу описову: можливо повно й докладно, наскілько се позволяв матеріял, описати весільні церемонії в їх послідовнім порядку. Їх обслідуваннє порівняним етнольоґичним методом він відкладав для своїх пізнійших праць.*) Але не залишив і сих своїх описів без паралельного мітольоґичного і етнольоґичного коментаря, — навіть дав специяльне соціольоґичне резюме його. Добре зробив, бо до проектованих специяльно-етнольоґичних студій так уже більше і не вернув ся. Описову ж працю опублікував: в першім начерку в болгарськім фільольоґичнім збірнику, в 1890 р.,**) а слідом,

*) L'Anthropologie 1891 p. 163, 1892 p. 564.

**) Свадбарскитѣ обреди на слав. народи, Сборникъ за народн. умотв. т. III—V, 1890—1.

в розширеній і доповненій редакції — по французьки, в орґані паризького антропольоґічного товариства.[1]) На жаль, українського видання — про що нераз і я, ще як голова львівського наукового товаррства, кілька разів його просив для львівських публікацій, покійний автор так і не зібрав ся зробити — бо хотів використати для нового оброблення весь безконечно великий матеріял, який за той час прибув. Так ми взагалі не маємо приступного видання сеї цінної праці.[2])

Не маємо, так само, приступного видання й иньшої анальоґічної роботи про українське весіле, яку майже в тім самім часі, незалежно від праці Вовка, розпочав початкуючий ще тоді галицький учений, Володимир Охримович, в розмірах скромнійших, з апаратом далеко вузшим, але також з великим хистом.[3]) Лишаючи на боці реліґійну сторону, він узяв своїм предметом сторону соціяльну, як вона відбиваєть ся в весільнім рітуалі — в його друкованих описах. Кілька розділів сеї праці було опубліковано в російськім перекладі в московськім етноґрафичнім журналі — публікація зісталась недокінченою — не знаю чи була дописана й праця. Українського видання її також не було.[4])

Так гарно розпочались студії по українській соціяльній етнольоґії в 1880—1890-х рр. На жаль, вони не розвинулась потім. Згадані визначні етноґрафи: Вовк, Сумцов, Охримович звернули свої зайнятя на иньші питання, і хоч не полишали зовсім соціяльної етноґрафії (напр. проф. Сумцов у своїх зайнятях „культурними пережитками“) [5]) — але нічого замітнійшого українській соціяльн'й етнольоґії більше не дали. Иньші етноґрафи — як пок. Ястребов і нині живі Гнатюк, Боржковський, Венгрженовський, Марко Грушевський й ин., займались переважно видавничою та описовою робоою. За останнє чвертьстолітє в Київ. Старині, Харківськім Збірнику, львівських Матеріялах до української етнольоґії, Етноґрафичнім Збірнику й иньших виданнях нагромадились маси цінного

---

[1]) Rites et usages nuptiaux en Ukraine, par Theódore Volkov, L'Anthropologie, 1891, кн. II, III, IV, 1892 кн. V.

[2]) По смерти покійного спеціяльна комісія київського українського наукового товариства зайнялась виданнєм повного збірання його писань, але воєнна завірюха припинила сю роботу.

[3]) Значеніе малорусскихъ свадебныхъ обрядовъ и пѣсенъ въ исторіи эволюціи семьи. Этнографическое Обозрѣніе т. XI і дд.

[4]) В часоп. „Житє і Слово“ 1895 були ще замітки О-ча до сього питання.

[5]) Культурныя переживанія, К. Старина 1889—1890, і осібно. Тут трактують ся напр. такі теми: корчма як публичне місце (§ 17), умичка (§ 57), кувада (§ 73—4), весілє (§ 90), ліс — bonum nullius (§ 148), толока (§ 177), парубоцькі брацтва (§ 182), робленнє дощу (§ 198) — на жаль, переважно дуже побіжно й загально.

фолькльорного й етнольоґічного матеріялу, але не зявилось нічого, що могло б стати поруч „Весільних обрядів“ Вовка. Тим часом, як на заході соціяльна етнольоґія робила такі визначні успіхи, на Україні ся сфера була майже закинена. Пок. Вовк на склоні свого житя взяв ся за загальний начерк української етноґрафії, для української енціклопедії („Украинскій народъ въ прошломъ и настоящемъ“), але соціяльній етнольоґії присвятив в нім уваги мало. Взагалі останні роки не принесли ніякої більшої праці в сій сфері.

Я в рамцях сеї книги, розумієть ся, не можу ставити собі завдання освітити величезний, досі зібраний, але не обслідуваний і навіть не систематизований матеріял. Хочу намітити тільки деякі питання, по части піднесені раніше, котрі одначе потрібують нової перевірки, в світлі новійших етнольоґічних помічень і новоприбулого українського матеріялу, по части ще не діждались відповідної уваги й зістають ся як desiderata для будучих робітників.

Проби вияснення українських переживань. В історичних українських памятках на першім місці стоїть і досі звісний текст київської літописи про поганські звичаї українських племен: Полян, Деревлян і Сіверян. Позволю собі його нагадати. Описуючи українське житє перед початками Київської держави, оден з редакторів сеї літописи каже:

„Поляне бо своихъ отецъ обычай имяху (варіант: имуть) тихъ и кротокъ, и стыдѣніе къ снохамъ своимъ, и къ сестрамъ, и къ матеремъ своимъ, и снохы къ свекровамъ своимъ и къ деверемъ велико стыдѣнье имуще. И брачныи обычаи имѣаху: не хожаше женихъ (зять) по невѣсту, но прихожаху вечеръ, а завтра приношаху что на ней вдадуче.

„А Деревляни живяху звѣрьскимъ образомъ, живуще скотскы и убиваху другъ друга, ядуще все нечисто, и браченья (брака) въ нихъ не быша, но умыкаху у воды дѣвица.

„А Радимичи и Вятичи и Северо одинъ обычай имяху: живяху в лѣсѣ, якоже всякый звѣрь, ядуще все нечисто, и срамословье въ нихъ предъ отци и предъ снохы. И браци не бываху в нихъ, но игрища межю селы, и схожахуся на игрища, на плясанья и на вся бѣсовьскыя пѣсни, и ту умыкаху жены себѣ — съ неюже кто свѣщевашеся. Имяхуть же по двѣ и по три жены.“

Автор держить своє оповіданнє в минулім часі („живяху“, „имяху“), але очевидно описує звичаї сучасні, другої половини XI віку. З писань церковних письменників знаємо, що християнство і київська культура в сім часі ще дуже мало зачіпила народні маси, старі звичаї були ще в повній силі, і автор, видимо, більше переносить в минувшину сучасні звичаї глухих кутів України, ніж займаєть ся антикварними розслідами,

— для котрих і не мав властиво підстав, наскільки мова йшла про иньші, дальші від Київа околиці, ніж сама Полянська земля.

Соціольоґичний коментар до сього тексту дав свого часу М. Ковалевский, і його з невеликими змінами прийняв потім і пок. Вовк.*) Вони розріжняють тут три соціольоґичні верстви: звичаї Полян як найбільш культурні, далі звичаї Сіверян, Радимичів і Вятичів, і нарешті звичаї Деревлян як найбільш примітивні.

У Полян весільний обряд був найбільше впроблений, і очевидно — дуже зближений до новійшого українського: приходили по молоду в вечері, рано приносили за неї викуп, при чім все се відбувало ся в рітуальних формах, підчеркнених літописцем („брачныи обычаи имѣаху“).

У Сіверян і їх лівобічних сусідів не було такого виробленого рітуалу, у них була умичка, але уже як форма шлюбу: на ігрищах, які відбували ся на певних місцях, межи селами, молоді умовляли ся між собою, і на підставі такого порозуміння — „съ нею же кто свѣщевашеся“, в формі умички, ірвання, заключало ся подруже — як то практикуеть ся досі у стількох народів. „Ігрища межи селы“ по гадці Ковалевського і Вовка були прикметою екзоґамичних відносин.

Нарешті на рахунок Деревлян вони клали всі ті компліменти „кроткому обичаю“ Полян і допускали, по контрасту, що у Деревлян істнували сексуальні зносини між кровними свояками, не кажучи про свекрів і деверів та невісток, — отже повна сумішка, а порпванне жінок практикувало ся не як церемонія, а вповні реальний, насильний акт.

З приводу сього я ще в першім виданню своєї „Історії Укр.“ запримітив, що по перше — дуже мало правдоподібно, аби у словянських племен такого тісного спорідненя як Сіверяне та Деревляне, які не дальше як яких 400—500 літ вийшли разом з спільної правітчини, могли істнувати такі глибокі ріжниці: у Деревлян повна сумішка, у Сіверян, Радимичів і Вятичів моноґамичний або поліґамичний шлюб, з умичкою практикованою тільки як обряд. Коли у Полян ранній розвиток городського житя і швидчий темп соціяльного процесу дійсно міг витворити значнійші ріжниці, більш вироблені форми шлюбу, то дуже се тяжко думати про північних Сіверян або Вятичів!

Аналізуючи літописний текст, теж властиво не можна добачити розділу між правобічними дикунами — на погляд літописця — Деревлянами, і дикунами лівобічними. Їх характеристики доповняють себе навзаєм, і властиво зістаеть ся тільки антітеза „тихих“ земляків літописця — Полян, і „звірського обичаю“ їх сусідів, правобічних і лівобічних, котрі

*) В своїм рефераті статі Ковалевського Marriage among the early Slaves, К. Старина 1892, V.

не мали такого виробленого шлюбного рітуалу, який в тім часі виробляв ся у Полян — може якраз в тих формах княжо-дружинного побуту, в яких відбуваєть ся нинішня весільна церемонія. В основи її теж умичка — але сусіди Полян сімулювали її в обстанові більш архаїчній, „у води“ або на ігрищах, і в иньших своїх звичаях мабуть більше заховували ріжних пережитків. Натяк літописця на істнуваннє у них зносин між кровними родичами, розуміеть ся, треба брати з певною обережністю: тут можуть бути такі ж перебільшення столичного добродія про людей з ведмежих кутів, як і в його оповіданнях про „срамні“ звичаї магометан. Але де що можна покласти і на дійсне істнуваннє ріжних арахічних пережитків.

Тільки рішучо мусимо трактувати їх як пережитки — навіть в житю яких небудь Деревлян. Не підлягає сумніву, що вже на своїй правітчині наші племена жили в патріярхальнім побуті, мали моноґамичну родину: лінґвистичні дані і вся сума наших відомостей показує, що індоевропейські народи війшли в сю стадію соціяльного укладу ще перед своїм розселеннєм.*) Отже ніяк не можна думати, що які небудь Деревляне в XI в. справді жили в сумішці чи в екзоґамичнім матріярхаті, як то собі скороспішно виводив чи то Ковалевський, чи иньші дослідники. Можна говорити тільки про формальні пережитки старших форм, які істнували в XI, які істнують і нині, — або повороти до примітивнійших форм, які мають місце під впливом ріжних спеціяльних чи то економичних обставин. Атже й тепер у великоруських селян часом бракує „стыдѣнія къ снохамъ своимъ“, хоч се явище дуже ріськовано було б виводити в простій лінії від первісної сумішки — як що вона взагалі коли небудь була.

Я підніс сі замітки, кажу, ще пишучи свою Історію України, і тепер підтримую їх, як супроти коментарія до літописного оповідання, поданого Ковалевським, так і супроти тих виводів, які зробив був з свого аналізу весільного рітуалу Вовк. Він зводив свої поміченя над ним до таких тез:

„Перед усім ми знаходимо тут відгомін епохи, коли, по словам літописця, — „не було зовсім подружа“: не було не тільки в тій формі, в якій він розумів подруже, але навіть в тім розуміню, як розуміє подруже сучасна наука — себто якоїсь певної реґляментації сексуальних відносин. Правдоподібно, до сеї епохи належить орґія, яка переходить підчас перебування молодих у коморі, і особливо підчас перезви, коли вона набирає вповні еротичного характеру і її супроводять пісні про загальну сумішку та вповні відповідні тому танці.

*) Література сього питання була вказана в I т. Історії України, 3 вид. с. 343.

„Що до шлюбу ґрупового, то звичаї й пісні, які супроводять українське весіле, заховують дуже численні й вразні його сліди. Перед усім його посвідчує вже саме істнуваннє „парубоцької громади“ й „дівоцької громади“ з своїми „вечерницями“ й „досвітками“, які являють ся не чимсь иньшим як безпосереднім пережитком „игрищ межю селы“, згаданих в літописи і так суворо переслідуваних християнським духовенством. Сюди належить звичай „молочення“ і пісні, які натякають на позбавленнє молодої дівоцтва на току. Нарешті звичай перезви і рітуальний танець бояр по черзі з молодою — в котрім тепер виявляють ся їх давнійші права на молоду, також представляють ся нам безсумнівним пережитком ґрупового шлюбу.

„Можна думати, що ся епоха ґрупового шлюбу у нас сходила ся з епохою соняшного культу. Сьому культови народній український шлюб завдячує свої чисто релігійні звичаї, як кругові обходи, вінці, святе деревце (гильце), обряди сповнювані перед огнем або при джерелі, жертви півнем, курями і голубами, і нарешті святий хліб — коровай. Ми тим більше настоюємо на сій гадці, що всі отсі релігійні обряди як раз належать до епохи ґрупового шлюбу і вони запозичені у соняшного культу, що виступає перед нами також в рітуалі народніх свят на честь сонця, як веснянки, семик, купало, ярило, які також не можна вважати за щось иньше, а не за останки тих „игрищ межю селы“, що в давніх часах служили парубкам і дівчатам не тільки способом, щоб „свѣщавати ся“, порозумівати ся, але і місцем де шлюби заключали ся, і навіть фактично реалізували ся. „Бісовський“ характер, яким визначали ся 'сі ігрища, з одного боку, як і звичай спільного спання після вечерничних сходин, не лишають у сім сумніву.

„Коли більшість весільних українських звичаїв представляють собою пережитки комунального шлюбу, то в них неминучо повинні заховати ся також сліди матріярхату, що панував в тій добі. І дійсно, сліди його кидають ся в очі навіть при побіжнім перегляді. Читач повинен був помітити, що в усіх весільних звичаях перша роля припадає матери молодого, і ще більше — матери молодої, а роля батьків майже всюди незначна. До матери в першій лінії звертають ся свати, приходячи до хати, щоб сватати дівчину. Вона перша частує їх, і до неї звертають ся всі прошення в піснях, якими супроводять ся весільні церемонії. Мати благословляє доньку і виводить її на улицю, коли вона йде обходити сусідів і просити їх на своє весіле. Мати з засвіченою свічкою стрічає похід молодого в передвесільний вечір, і вона ж промовляє до коровайниць; до неї звертають ся всі пісні звязані з короваййними церемоніями і вона своїм ліктем робить в короваю заглубленнє.

куди потім кладуть ся фіґурки звізд і плянет. До матери так само звертають ся всі пісні підчас розплітання коси, вона кладе на голову молодої її останній вінець і провожає молодих до церкви — там де є звичай їм іти разом: вона кладе хліб перед кіньми й кидає сіль на молодих. До неї звертаєть ся хор після повороту молодих з церкви, і се вона, в виверненім кожуху, стрічає їх, обсипаючи хмелем. Вона перша пє на їх здорове, і вона здіймає дівочий убір з голови своєї доньки. Вона виконує всі церемонії, приймаючи поїзд молодого, і відограє головну ролю при відїзді доньки до дому її чоловіка. Нарешті до неї таки вдаєть ся делеґація від молодого, щоб оповістити про непорушене дівоцтво її доньки, і після сього її проводять з парадою в дім новоженців, — що належить уже до перезви.

„Як бачимо, у всіх головних церемоніях, у всіх реліґійних обрядах шлюбу проводить мати молодої. Всі сі церемонії, не виключаючи і пережитка довершення шлюбу в формі пробних ночей, відбувають ся в домі молодої.

„Мати молодого проважає його до дому, коли він удаєть ся по шлюбне благословенство, веде його до брами за хустку і кропить святою водою, і потім відограє першу ролю при „жаданках“, очікуючи приходу молодих з церкви. Вона репрезентує родинний культ, проважаючи сина, коли той іде до дому молодої, щоб узяти її до себе, і навіть сімулює сей обряд, воєнний і заразом священичий, дуже мало відповідний по нинішнім понятям жіночої природи, коли вона вбирає чоловічу шапку і удає всідання на коня.

„Все се було б зовсім не зрозуміле, коли б завдяки працям Бахофена і його школи ми не були поінформовані про ролю матери в старинній суспільности і про матріярхальну сімю, що полишила глибокі сліди не тільки в українських традиціях, але й у всіх словянських, і взагалі індоевропейських народів.

„Так само роля старости — в богатьох місцях України називаного просто дядьком і дійсно вибираного переважно з дядьків молодого, а ще більше — коли йде мова про старосту з боку молодої, — теж не була б нам ясною, коли б ми не мали ясного представлення про матріярхальну родину. Роля рідного дядька в материнській сімї відома дуже добре. Він представляє в сій сімї мужеський елемент і для дітей своєї сестрі займає те місце, яке тепер належить батькови родини. Як перший представник культу домашнього огнища, він приносить жертви богам-пенатам. І в українськім шлюбі роля старости зазначилась дуже виразно: се жрець домашнього огнища, що увячує довершення всіх обрядів і актів. Ні одна церемонія не може мати місця без того щоб

він не дав благословення на початок, не робить ся ні одного кроку без його попереднього дозволу. Але на сім роля його й кінчить ся, і далі вже активна роля належить матери і молодому, або дружкови, що репрезентує його. Роля старости як священника і посередника між двома родами, або представника цілого племени, мусіла перейти найглибші зміни, перетерпіти найбільше, під впливом нової релігійної концепції і нового культу — з одного боку, і змін вчинених новою патріярхального сімєю в його соціяльній позиції — з другого. І тільки в українськім шлюбі його роля виразно зазначена і заховала ся в своїй чистоті, майже первісній, і в своїм архаічнім характері. В шлюбних звичаях иньших словянських народів роля старости підпала більше меньше значним змінам і до певної міри непорушно заховує тільки свій релігійний характер. У Болгар вона зллалась з ролею хрещеного батька, в Великоросії з ролею дружка, а почасти — „колдуна“, як се ми сподіваємо ся довести в дальших розслідах.

„Індівідуальне подруже полишило в українськім шлюбі найдавнійші свої сліди в виді ріжних сімуляцій — як умички і т. ин. Але між сими актами, які деякі дослідники виводять з часів незвичайно далеких, є й такі, які на наш погляд репрезентують добу сорозмірно молодшу. Напр. отсей звичай давати молодим імя князя й княгині, назву бояр членам дружини — він особливо вдаряє в очі, коли його розглядати в звязку з усім характером поїзду молодого — характером рішучо военним, що імітує дружину словянських князів, які йшли на її чолі на ворога.

„Не можна заперечити, що більшість елементів, з яких складає ся український шлюб, належать дуже давній, передісторичній добі, і умичка представляє собою елемент з такої епохи. Але драматична форма, котрою він приодягнений, і його сімуляція правдоподібно уставились в княжім періоді історії Руси і заховали характеристичні риси сеї епохи. Князь і його дружина, їх обопільні відносини, деталі самого походу для пірвання молодої — всі сі акти, росповіджені в весільних українських піснях, заховують таку незвичайну свіжість і в своїх основних рисах виявляють таку тотожність з історичними піснями, які оповідають про военні походи князів, що ми вважаємо нашу гіпотезу вповні можливою.“

Я умисно навів довшу цітату, з кінцевих виводів сеї праці, яка досі зістаєть ся найкращою роботою з української соціяльної етнольоґії — і майже неприступною нинішній українській громаді. Роблю се, щоб нагадати ті позиції, на яких стояли українські дослідники тридцять літ тому, в момент коли українська наука бралась до сих питань, які потім

лишила без уваги, зайнявшись иньшими. Ся цитата може дати понятє, що робилось тоді, і щó повинно робити ся нині, відповідно загальним змінам, пережитим етнольоґією й соціольоґією.

Як бачимо, пок. автор звернув свою головну увагу на те, щоб вислідити в весільнім рітуалі сліди головних стадій в розвою подружних відносин, уставлених школою Бахофена-Морґана: сумішки, ґрупового шлюбу, матріярхальної родини, індівідуального подружа через умичку. Як ми бачили, тепер ся схема розвою подружних і соціяльних відносинах уже не вдоволяє соціольоґа. Соціяльна еволюція представляєть ся далеко складнїйшою. Після того як парне подруже, близьке до моноґамії, викрито у народів найбільше примітивних, не досить констатувати сліди колєктивних подруж, аби тим самим уставити еволюцію соціяльних відносин. Теперішнього дослідника інтересують не стільки питання, чи такі форми відносин були, — він знає, що соціяльний устрій нераз переходив від моноґамичної, парної сімї до пожитя поліґамичного або колєктивного — поліґінії, поліандрії, ґрупового шлюбу, під впливами обставин економичних, псіхольоґично-релїґійних, інтересів оборони і т. ин. Тому для нього не стільки важний факт самого істнування тої чи иньшої форми, як ті о б с т а в и н и, той соціяльний, економичний і культурний круг, milieu, в яких творили ся ті чи иньші зміни шлюбного звязку.

Напр. умичка. Вона переживала ріжні зміни. Була й індівідуальною, коли хлопець ловив собі дівчину і заволодівав нею насильно, против її волі, без узякого „свѣщанія“; бувала колєктивною, коли поколїнна громада якогось роду чи скупини людської вибиралась викрадати собі дівчат у другого племени, чи одну дівчину для свого товариша, і ся дівчина до певної міри ставала спільним добром, спільною жінкою всеї сеї компанії, чи поколїнної верстви. Реальне пірваннє згодом перетворяло ся в сімуляцію, в обряд, який відбував ся не тільки за індівідуальним порозуміннєм жениха і молодої, але за згодою і санкцією інтересованих родів. Так повставали ті „ігрища межю селы“, згадані київським літописцем: замість колишнього ворогування скупин-родів вони свідчать про їх замиреннє і уставленнє безперешкодного обміну дівчатами, connubium племен. І власне ся соціяльна обстанова, що впливала на зміну подружних чи иньших відносин, — се якраз те найбільш інтересне, що досліджує соціольоґ.

Отже коли напр. в такій невинній грі як наш „гори-дуб“ (великоруські „горѣлки“), де хлопець доганяє дівчину і догонивши стає з нею на кону, а упустивши зістаєть ся з нічим, ми бачимо пережиток колишнього насильного пориваня дівчат, — ми не вдоволяємо ся

самим констатуванием пережитку умички — бо таких пережитків ми маємо і в літературних звістках і в етнольоґічнім українськім матеріалі безліч, — а питаємо себе, яку соціяльну стадію означує собою сей пережиток. Чи се відгомін примітивного насильного заволодіння дівчиною — котрого пережитки не раз задержують ся безконечно довго, чи се останок уже чисто обрядових ігрищ, де хлопці догоняли дівчаті і ті піддавались, оскільки котра вже порозуміла ся, „свѣщавала ся", і хотіла бути його жінкою, — або відмовляла і не даючись догонити, давала таким чином гарбуза? Ми бачили вище (с. 152), що право навіть досить вироблене нераз полишає умичку як форму законного, формального подружа. Таким чином сам пережиток її зовсім не характеризує подружних відносин в моменти істнування самого пережитку.

Що до досвітчаних практик, то розсліди Шурца, з котрими познайомились ми вище, кинули дуже інтересне світло на орґанізацію парубоцьких і дівоцьких громад, досвітчані звичаї, сезонове парування молодіжи і т. ин., котрих у нас після пок. Чернишова ніхто, наскільки знаю, не постарав ся дати докладнійшого обслідування, якого вони варті. Перед усім я позволю собі нагадати сі виводи, до котрих прийшов сей незаслужено забутий наш дослідник, на підставі невеличкого ще тоді етнольоґічного матеріалу, який був в його розпорядженню:

„Виходячи з елементу колективности вечерниць розріжняємо в процесі їх соціяльного розвитку три моменти.

„В першім моменті вечерниці являють ся не чим як фактичним співжитєм молодіжи — парубків і дівчат, яке не ставить собі ніяких сторонніх завдань, а істнує само для себе (автор наводить приклади такої сумішки молодіжи у ріжних племен).

„В другім моменті, коли сей звичай стрічає ть ся з ідеєю пробного подружа, яка виникла під впливом специяльних умов, — фактичне співжитє молодіжи само для себе перетворюєть ся в пожитє прелімінарне, яке має своєю метою шлюб, і під впливом моноґамичних ідей тут являєть ся пожитє осіб заінтересованих. Такий приклад бачили ми у Ораонців: коли залицяннє зайшло задалеко, справа полагоджуєть ся так, що парубок платить за дівчину викуп і бере її собі в жінку. Приклади переходу від першої стадії до другої можуть дати вечірниці в деяких місцях Росії: напр. в Новгородській або Псковській ґуб. дівчата вважають собі за честь мати на „посидѣлкахъ" любовника, або як там кажуть — „дружиня", що одначе зовсім не перешкоджає їм потім виходити заміж за кого будь.

„Нарешті під впливом дальшого розвитку моноґамичних ідей фактичне прелімінарне пожитє перетворюєть ся в номінальне, і вечерниці

входять в третю й останню стадію свого розвитку, в якій істнують і тепер. В сій стадії вони стають звичайною моральною розривкою молодіжи, дають їй зручні форми зближення і служать таким чином першим ступенем до шлюбу.

„Таким чином в третій стадії свого розвитку — себто в фазі, в якій вони тепер звязані з інститутом „парубоцької громади“, вечерниці містять у собі комбінацію двох елементів з двох ріжних епох подружних відносин — елементу пробного подружа, з часів індівідуалізації сих відносин, і елементу колективного, з часів комунального подружа. Ідучи від сеї фази до початкового моменту в розвитку вечерниць, ми все більше виходимо з сфери моноґамичних відносин і наближаємось до форм громадських подружних звязків, аж доходимо чистих форм комунального подружа без усяких домішок. Так і представляєть ся прототип сучасних вечерниць, обовязково звязаних з інститутом „парубоцької громади“.

„Маючи се на увазі і пригадуючи сказане про примітивні орґанізації молодіжи, здаєть ся, будемо мати право поставити вивід, що те ґрупування молодіжи, яка дійшла вже фізичної дозрілости, так як ми бачимо його тепер в українськім житю — в більш або меньш орґанізованих ґрупах, відокремлених від иньших громадських ґруп, — виникло на первісних стадіях культури і повинно бути зачислене до явищ примітивної орґанізації молодшої ґенерації з свобідним сексуальним пожитєм в середині сих орґанізацій. А що сі примітивні орґанізації уявляють собою не що иньше як переживання доби комунального шлюбу, то і нинішнє явище „парубоцтва“ або „парубоцької громади“ в житю українського люду треба вважати свідоцтвом і памяткою того, що ся доба колись була пережита і сим народом.“

Сучасному дослідникови ясно, що тут, так само як у вище поданих виводах пок. Вовка, змішують ся до купи передшлюбні відносини нежонатої молоди з орґанізацією подружа. Реґляментація подружа і способи його заключення се дуже інтересне питанне, яке може кинути світло на орґанізацію родово-племінну в добі переходу від родово-племінного групования до ґруповання територіяльно-громадського, і в ранійших часах: про се ми дуже мало знаємо, і дослідники весільного обряду, Вовк і Охримович, тільки злегка його зачепили. Але для того, щоб з сього витягнути більше, треба докладно відділити в сім весільнім обряді те що належить до культово-релігійних елементів, а що до чисто літературної, так би сказати, поетично-символічної сторони. З сього погляду весільний рітуал, який дійсно ми маємо вже як поетичний твір — як рід релігійної драми (як схарактеризували його Сумцов, Вовк, Ящур-

жинський), — вимагає дуже великої обережности в відріжненню реальних рис заключення подружа, як соціяльного, правного акту, від культових дій і від поетичної, символістичної декорації всього того, щедро пододаної поколіннями рітуалістів, творців церемоній, і поетів. Коли така робота буде переведена, за помічю порівняної етнольоґії і ґенетичної соціольоґії, перед нами, можна сподіватись, розвинеть ся нарешті картина родових і родинних відносин, що розвивались паралельно і в значний мірі незалежно від розвою релїґійних поглядів і культу. *)

А поруч неї стане иньша, незвичайно інтересна картина — сепарації й орґанізації обох половин племени — мужеської й жіночої.

Ми бачили вище, що ся орґанізація — оден з найбільш універсальних, широко розгалужених і многообразних методів соціяльної орґанізації — істнує в ріжних стадіях родово-племінного і клясового устрою, сри ріжних формах подружних і родинних відносин, і мусить бути птудіювана цілком окремо. Такі виводи, що істнуваннє парубоцької громади, то що, свідчить про істнуваннє ґрупового подружа, і т. д., тепер уявляють ся вже методольоґичною помилкою. Знаємо, що орґанізація поколінних верств наростає, упадає й відновлюєть ся в залежности від соціяльних умов, перед усім від вимог воєнної оборони — бо її інтересам вона перед усім служить. Без сумніву, вона відограла велику ролю в соціяльнім устрою України, про котру поки що ніхто не подумав.

Перед нами поки що тільки фраґменти її, — як орґанізація парубоцької громади, її сходини з громадою дівоцькою, в дівоцькім домі,**) і т. и., — дуже мало вистудіювані, покриті такими пізніми явищами, як церковні чи цехові молодечі брацтва, котрі постарались очевидно використати сю стару парубоцьку орґанізацію (а не були її вихідною формою, як доводив проф. Сумцов ще в своїх „Культурних переживаніях“). Їх треба звязувати не з весілєм і реґляментацією подружа, а шукати звязків з иньшими формами чоловічої орґанізації. Тут поки що маємо оден

*) Пок. Вовк, як ми бачили, напр., звязував ґрупове пожитє спеціяльно з соняшним культом. Соняшний культ може бути значно пізнійшим явищем від деяких пережитків сексуальної орґії, обміну жінок і т. иньшого, що виступає часто в обстанові тотемній. Але з другого боку ріжні варіянти колективности в сексуальних відносинах можуть виникати і значно пізнійше, з найріжнійших мотивів. Порівняти хоч би сказане вище на с. 153 і дд., і завважене самим Чернишовим, вище, с. 303.

**) Пор. сказане вище (с. 146) Шурцом про еволюцію дівоцького дому. Форми і варіянти мужеського дому і ріжні місця сходин, які заступають місце мужеського дому, мусять бути у нас ще вияснені (між иньшим порушена проф. Сумцовим роля корчми повинна бути розсліджена докладнійше — пор. вище с. 147).

яскравий, незвичайно інтересний, і з сеї сторони зовсім не освітлений досі епізод — наше Запороже, з його „курінями“, спільними вояцькими домами, з його сексуальною моралею, засудженнєм родинного житя, вилученнєм жіночої половини, і т. д. Сі незмірно інтересні подробиці толкувались нераз як впливи західно-европейських рицарських братцтв-орденів (так як парубоцька громада впливами міщанських церковних братцтв!). Тим часом вони повинні бути поставлені в ряд з мужеськими орґанізаціями, такими як ми бачимо у ріжних воєвничих племен. Тоді, в сих студіях, стане питаннє, наскільки стара ся орґанізація? Чи вона була тільки відсвіжена в козацькій добі, в котрій очевидно відіграла велику ролю — в орґанізації козацтва: чи нема її прецедентів в добі княжій, в орґанізації дружини напр.? Що могло звідси задержатись в пізнійшім часі, і що могло бути ще давнійшого — з епохи розселення? Чи напр. і сліди боярської умички в весільнім обряді не належало б звязати з практикою вояцьких домів, в тім роді напр. як оповіджене вище, на с. 154, про Пеляв.

Я не можу тут поглублювати сеї теми, яка вимагає детального студіювання матеріялу, і спішу взагалі закінчити сі замітки. Підчеркну, що і у нас, як взагалі в соціольоґії й етнольоґії останніх десятиліть XIX в., увага дослідників була скуплена головно на відносинах сексуальних, і за ними в тіни зіставались явища нераз навіть більш інтересні з погляду соціяльної еволюції. Поруч весільного рітуалу, якому стільки було присвячено праці, дуже мало уваги звертано на похоронні обряди, культ предків і т. ин.: се було в плянах пок. Чернишова, але ніхто не перейняв їх по його смерти. Далі, дуже важні колєктивістичні елєменти в орґанізації праці і господарства — теж тільки принагідно досі зачіплювані. Все се вимагає не тільки студій, але і збирання матеріялу в найбільш законсервованих, меньше зачеплених останніми бурями частинах нашої теріторії. Я був би рад, коли б вище поданий огляд ріжних форм суспільного пожитя і орґанізації на низших стадіях цівілізації дав би імпульс і нашим етноґрафам пошукати останків і слідів анальоґічних явищ на Україні.

Поправка: на с. 22 надруковано Узуле: Ізуле; на с. 50: Мена, треба: Мапа; на с. 119: Nollis — Massai, треба: Hollis — Masai.

З етнольоґичної і соціольоґичної літератури*).

Праці описові і аналітичні.

ANANDALE N. and ROBINSON H., Fasciculi Malayenses. Anthropologie, London 1903.

BASTIAN A., Die Rechtsverhältnisse bei verschiedenen Völkern der Erde, B. 1872.

BASTIAN A., Der Menschengedanke durch Raum und Zeit, Berlin 1901, I—II.

BOAS F., The central Eskimo (6 annual report of the Bureau of Ethnology), Washington, 1888.

BOAS F., The social Organisation and the secret societies of the Kwakiutl Indians (Ann. Rep. of the Smithsonian Iustitution), Washington, 1897.

BOAS F., Second report on the Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay (Bulletin Amer. Mus. of Natur. History, XV.), New York, 1907.

BOGORAS W., The Chukchee (The Jesup North Pacific Expedition. Memoirs of the American Museum for Natural History) I—III, New York, 1905—1910.

BOUGLÉ G., Essais sur le règime des castes (Traveaux de l'Année sociol., I), Paris, Alcan, 1908.

BRINTON D., The American race. A linquistic classification and ethnographic description of the native tribes of North a. South America, New York, 1891.

CHAMBERLAIN A. F., The child and childhood in folk-thought, New York, 1896.

ХАРУЗИН Н., Етнографія, I—IV, Петербург 1901—3 (ч. 1: часть общая и матеріяльная культура, 2. Семья и родъ, 3. Собственость и первобытное государство, 4. Вѣрованія).

CUNOW H., Die Verwandtschafts-organisationen der Australneger, Stuttgart, 1894.

DORSEY J. O., Omaha Sociology, 3 Annual Report of the Bureau of American Ethnology, Washington, 1886.

DURKHEIM E., La prohibition de l'inceste et ses origines (L'Année sociologique, I), 1898.

DURKHEIM E., Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie

*) Показчик, уложений для сеї книжки, не міг війти в цілости. Бо й останні розділи самої книги при друку прийшлось скорочувати, через здороженне друку, що вийшло далеко за скромні кошти Укр. Соц. Інст. З приготовленого показчика подають ся тільки ті праці, на які покликуєть ся текст, а инше відкладаєть ся до першої можливости опублікування. Титули подані в тексті, тут не повторюють ся. Принотовуємо тим часом для всіх хто інтересуєть ся етнольоґичною літературою, цінний показчик, доведений до 1911 р.: S. R. Steinmetz, Essai d'une bibliographie systématique de l'ethnologie jusqu'à l'année 1911, Bruxelles, Misch et Thron. Гарні огляди етнольоґичної і соціольоґичної літератури, доведені до р. 1912, в L'Année sociologique (Bibliothèque de philosophie contemporaine, Paris, F. Alcan). Останній, XII том вийшов перед війною, 1913 р., і досі видання не відновилось.

(Traveaux de l'Année sociologique, IV), Paris, Alcan, 1912.

FISON L. and HOWITT A. W., Kamilaroi and Kurnai, group-marriage by developement, with an introduction by L. H. Morgan, Melbourne, 1880.

FLETCHER A. C. and LA FLESCHE F., The Omaha tribe (27 ann. report of the Bureau of Amer. Ethn.), Washington, 1911.

FRAZER I. G., The golden bough, a study in magic and religion, III ed.: I. The magic art and the evolution of kings, I—II; 2. Taboo and the perils of the soul; 3. The dying god; 4. Adonis, Attis, Osiris; 5. Spirits of the corn and of the wild, I—II; 6. The scapegoat; 7. Bolder the Beautiful: The fire festivals of Europe and the doctrine of the external soul.

FRAZER J. G., Totemism and exogamy. A treatise on certain early forms of superstition and society, I—IV, London, Macmillan 1910—11.

FRAZER J. G., Folklore in the Old Testament. Studies in compartive religion, legend and law, London, Macmillan, 1921, 3 т.

GENNEP A. van-, Tabou et totémisme à Madagascar, Paris, 1904.

GROSSE E., Die Anfänge der Kunst, Freiburg u. Leipzig, Mohr 1894. (Франц пер.: Les debuts de l' art, par E. Dirr, Paris 1902.)

Histoire universelle du travail, Paris, Alcan (розпочав її 1912 р. томом присвяченим римській добі Paul Louis).

HOLSTI R., The relaton of war to the origin of the state, Helsingfors, 1913.

HOWITT A. W., The native tribes of South-East-Australia, 1904.

HUBERT H. et MAUSS M., Esquisse d' une théorie generale de la magie (L'Année sociologique, VII), Paris, Alcan, 1904.

HUBERT H. et MAUSS M., Mélanges d' histoire des religions (Le Sacrifice. L' origine de pouvoirs magiques.) (Traveaux de l'Année sociol. II), Paris, Alcan 1909.

HUTEREAU A., Notes sur la vie familiale et juridique de quelques populations du Congo belge (Annales du musée du Congo belge), Bruxelles, 1909.

JAUSSEN A., Coutumes des Arabes au pays de Moab, Paris, Gabaida, 1908.

JEVONS F. B., An introduction to the study of comprative religion, London, Macmillan, 1906.

JOHNSTEN, The Pygmies of the Great Congo Forest (Reports of the Smitson. Institut.), 1902.

KOHLER J., Das Recht der Azteken. Stuttgart, 1892.

LANG ANDREW, Magic and Religion, London, Longmans, 1901.

LANG ANDREW, Social origins, London, 1903.

LANG ANDREW, The secret of the Totem, London 1905.

LETOURNEAU CH., L' Évolution de la morale, Paris, 1887 (Bibliothèque anthropologique, III).

LETOURNEAU CH., L' Évolution du mariage et de la famille, Paris 1888 (VI).

LATOURNEAU CH., L' Évolution de la propriété, Paris, 1889 (VIII).

LETOURNEAU CH., L' Évolution politique dans les diverses races humaines, Paris, 1890 (XI).

LETOURNEAU CH., L' Évolution juridique dans le diverses races humaines, Paris 1891 (XIV).

LETOURNEAU CH., L' Évolution littéraire dans ces diverses races humaines, Paris, 1894 (XV).

LETOURNEAU CH., La guerre dans les diverses races humaines, Paris, 1895 (XVI).

LETOURNEAU CH., L' Évolution de l' esclavage dans les diverses races humaines, Paris 1897 (XVII).

LETOURNEAU CH., L'Évolution du commerce dans les diverses races humaines, 1897 (XVIII).

LETOURNEAU CH., L'Évolution de l'education dans les diverses races humaines, Paris 1898 (XIX).

LETOURNEAU CH., L'Évolution religieuse dans les diverses races humaines, Paris 1899 (XX).

LETOURNEAU CH., La psychologie ethnique, Paris, 1901 (Bibliothèque des sciences contemporaines, II Serie, V).

LETOURNEAU CH., La condition de la femme dans les diverses races et civilisations, Paris 1903 (Bibliothèque sociologique internationale, XXVI).

MAN E. H., On the aboriginal inhabitants of the Andaman Islands (J. Anthr. Inst., XII, 1882).

MARTIN R., Die Inlandstämme der Malaischen Halbinsel, Jena, Fischer, 1905.

MAZZ RELLA G., Studi di ethnologia giuridica, I—III Catania, 1903—1909—1913.

MORGAN C. L., Animal Life and Intelligence, London, 1891.

MUMFORD E., The origins of leadership, Chicago, Univ. Press, 1909.

MUSIL A., Arbia Petraea, Wien (Akademie der Wiss.), Hölder, 1907.

NORTHCOTE T., Natives of Australia (The native races of the British Empire, III), 1906.

PARKER H., Ancient Ceylon. An Account of the Aborigines and of Part of the Early Civilization, London, Lusac, 1909.

POST A. H., Bausteine für eine allgemeine Rechtswissenschaft auf vergleichend-ethnologischer Basis, I—II, Oldenburg, 1880—1.

POST A. H., Grundriß der ethnologischen Jurisprudenz, I—II. Oldenburg—Leipzig, 1894.

REINACH S., Orpheus; histoire générale des religions, Paris, Alcide Picard, 1909.

REINACH S., Cultes, mythes et religions, I—IV, Paris, Leroux, 1905—1912.

SARASIN P. und F., Die Weddas von Ceylon und die sie umgebenden Völkerschaften; ein Versuch die in der Phylogenie der Menschen ruhenden Rätsel der Lösung näher zu bringen (Ergebnisse naturwissenschaftlicher Forschungen auf Ceylon, III), Wiesbaden, 1893.

SARASIN P. und F., Reiseberichte auf Celebes, Berlin, 1894—6, 4 т.

SCHADENBERG A., Über die Negritos in den Philippinen (Zeitschrift für Ethnologie, т. 12, 1880).

SCHMIDT W., Die Stellung der Pygmäen in der Entwicklungsgeschichte der Menschen, Stuttgart, Strecker, 1910,

SCHWEINFURTH G., Im Herzen von Afrika, 1874.

SELIGMAN C. G. and B. Z., The Veddas, Cambridge, Univ. Presse, 1911.

SKEAT W., Wild tribes of the Malay peninsula, London, 1905.

SPENCER B., Report on the work of the Horn scientific expedition to Central Australia, ed ... London, 1896, 4 т.

SPENCER B. and GILLEN F. J., The native tribes of Central Australia, London, 1899.

SPENCER B. and GILLEN F. J., The northern tribes of Central Australia, London, 1904.

STAMMLER R., Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung. Leipzig, 1896 (3 вид. 1914).

STEINMETZ S. R., Rechtsverhältnisse von eingeborenen Völkern in Afrika und Ozeanien, Berlin, 1903.

STEVENS H. V., Materialien zur Kenntnis der wilden Stämme auf der Halbinsel Malakka, Berlin, 1892—94, 2 т.

STOLL O., Das Geschlechtsleben in der Völkerpsychologie, Leipzig, Veit, 1908.

STREHLOW C., Die Aranda- und Loritjastämme in Zentral-Australien. Veröffentlichungen aus d. städtischen Völkermuseum zu Frankfurt am Main, 1907 і дд.

THOMAS N. W., Native Tribes of Australia (The native races of the British Empire), London, Constable, 1906.

THOMAS N. W., Anthropological report of the Edo speaking peoples of Nigeria, London, Harrison, 1910.

THOMAS W., Sex and society: study in the social psychology of sex, Chicago, University Press, 1907.

TYLOR S. D., On a method of investigating the development of institutions applied to laws of marriage and descent (Jour. Anthr. Inst., 1889).

VALLAUX C., Géographie sociale. Le Sol et l' Etat (Bibliothèque de Sociologie), Paris, Doin, 1911.

WEULE K., Der Krieg in den Tiefen der Menschheit, Stuttgart, 1916.

WIED-NEUWID, M., Prinz zu —, Reise nach Brasilien in den Jahren 1815—17, Frankfurt a. M., 1820, 3 т.

Праці синтетичні.

BALDWIN J. M., Social and Ethical Interpretations in mental developement, 2 вид. New York, 1899 (нім. вид.: Das soziale und sittliche Leben, Leipzig, 1900).

BALDWIN J. M., Psychologie et sociologie, Paris, 1910.

BALDWIN J. M., Le Darwinisme dans les sciences morales, Paris, Alcan, 1911.

BOCHARD A., Les lois de la sociologie économique, Paris, Riviere, 1912.

BOUGLÉ C., Le solidarisme (Collection des doctrines politiques), Paris, Giard, 1907.

BÜCHER K., Die Entstehung der Volkswirtschaft, Vorträge und Versuche, Tübingen, 1898, 5 вид. 1906. Укр. пер: Повстанне народнього господарства (вид. Укр. Видавн. Спілки, К. 1911). Критична студія присвячена сій книзі: WODON L., Sur quelques erreurs de méthode dans l' etude de l' homme primitif (Institut Solvay, IV), 1906.

CORNEJO M. H. Sociologia general, Madrid, 1908. Франц. вид.: Sociologie générale, I—II, Paris, 1911. (Bibliothèque sociologique internationale XLV—XLVI).

DEMOOR J., MASSART J., VANDERVELDE E., L'evolution régressive en biologie et en sociologie, Paris, 1897.

DENIS H., Sur la prevision en sociologie (Revue intern. de sociol., 1910).

DE GREEF S., Introduction à la sociologie, I—II, Paris, 1886—9, 9 вид. 1911.

DUPRAT C. L., La psychologie sociale. Sa nature et ses principales lois. Paris, Doin, 1920.

DUPREEL, Le rapport social. Essai sur l'objet et la méthode de la sociologie (Bibl. de philos. contempor.), Paris, Alcan 1912.

DURKHEIM E., De la division du travail social, Paris, 1893.

ELLWOOD CH. A., Sociology and modern social problems, New York, Americ. Book Comp., ост. виданне 1920.

ELLWOOD CH. A., Sociology in its psychological aspects, New York, Appleton, 1912 (по франц.: Principes de psycho-sociologie, Bibliothèque sociologique internationale, LIII, 1914).

FAUCONNET P., La responsabilité. Étude de sociologie (Bibliothèque de phil. contemporaine), Paris, Alcan, 1920.

FERRIÈRE A., La loi du progrès en biologie et en sociologie et la question de l'organisme social, Paris, 1915 (Bibliothèque sociologique internationale, LV).
FOUILLÉE A., La science sociale contemporaine, 2 éd., Paris, 1885.
FOUILLÉE A., La psychologie des idées--forces, Paris, 1893, 2 т.
FOUILLÉE, A., Les éléments sociologiques de la morale, Paris, Alcan 1905.
FOUILLÉE A., Le socialisme et la sociologie réformiste, Paris, 1909.
GIDDINGS F. H., The principles of sociology, an analysis of the phenomena of association and of social organisation, New York & London, 1896 (німецке вид. з 12 анґл. видання 1908 р., Leipzig, 1911).
GIDDINS F. H., Readings in descriptive and historical sociology, New York, Macmillan, 1906.
GIDDINGS F. H., Inductive sociology, New York, 1911.
GOLDSCHEID R., Höherentwicklung und Menschenökonomie, Grundlegung der Sozialbiologie (Philos.-Sociolog. Bücherei), Leipzig, 1911.
GRANGER, Historical sociology, New York, 1912.
GRASSERIE, R. de la —, Les principes sociologiques du droit civil, Paris, 1906.
GRASSERIE, R. de la —, Les principes sociologiques du droit public (Bibliothèque internationale de sociologie), Paris, Giard, 1911..
GUMPLOWICZ L., Grundriß der Soziologie, Wien, 1885.
GUMPLOWICZ L., Die Soziologische Staatsidee, Graz, 1892.
GUMPLOWICZ L., Soziologie und Politik, Leipzig, 1892.
HARET SP. C., Mécanique Sociale, Paris, Gauthier-Villars, 1910.
HUBERT H., Le culte des héros et ses conditions sociales, Paris, Alcan, 1920.
IZOULET J., La cité*) moderne, Paris, 1890 (10 ed. 1911).
KIDD B., Social Evolution, London, 1894 (франц. пер.: L'Evolution sociale, Paris, 1876).
КОВАЛЕВСКИЙ М., Соціологія. Томи I—II, Петерб., 1910.
LEBON G., Psychologie des foules, 1895.
LE BON G., Psychologie du socialisme, Paris, 1898.
LE BON G., Le lois psychologiques de l'évolution des peuples, 1894.
LETOURNEAU CH., La sociologie d'après l'ethnographie, Paris, 1880 (Bibliothèque des sciences contemporaines).
LILIENFELD, P. von —, Gedanken über die Sozialwissenschaft der Zukunft, I—V, Hamburg, 1873—1881.
LORIA A., La sociologia, il suo compito, le sue scole e sui recenti progressi, Torino, 1900.
LORIA A., Évolution de la théorie de l'évolution (Revue internationale de sociologie 1912).
Luttes Sociales, les études et paroles — Annales de l'Institut international de sociologie, XI (1907), contenant les travaux du sixième congrès (1906).
MENGER A., Neue Staatslehre, Jena, 1903.
MENZEL A., Naturrecht und Soziologie, Wien und Leipzig, 1912.
NARDI-GRECO C., Sociologia giuridica, Torino, Bocca, 1906.
NOVIKOV J., La théorie organique des sociétés. Défense de l'organicisme (Annales de l'Institut international de sociologie, V, 1899).
PORSENNA N. et S. MANOLESCO, Interdépendance des facteurs sociaux, Bucarest, Jonesco, 1913.

*) Cité в значінню суспільности.

POSADA A., Théories modernes sur les origines de la famille, de la société et de l'État (Bibliotèque Sociologique Internationale), Paris, Giard, 1896.

Progrès, Le —, Discours, mémoires et observations — Annales de l'Institut International de sociologie, XII (1913), contenant les travaux du huitème congrès (1912).

ROSS E. A., The principles of sociology, New York, The Century Co, 1920.

SCHÄFFLE A., Bau und Leben des sozialen Körpers, I—IV, Tübingen, 1875—8; 3 вид. 1896, в двох томах.

SCHÄEFLE A., Abriß der Sociologie, hrsg. von K. Bücher, Tübingen, Laupp, 1906.

SIMMEL G., Über soziale Differenzierung, Soziologische und psychologische Untersuchungen, Leipzig, 1890.

SIMMEL G., Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, Leipzig, Duncker, 1908.

Solidarité sociale, La —, ses formes, son principe, ses limites — Annales de l'Institut International de sociologie, XII et XIII (1910—1911), contenant les travaux du septième congrès (1909).

SQUILLACE F., Sociologia e diritto, Catanzaro, 1906.

SQUILLACE F., Dizionario di Sociologia, Palermo, Sandron, 1911.

SQUILLACE F., Les théories sociogiques, нім. пер. Eisler, 1911.

TARDE G., Les lois de l'imitation. Paris, Alcan, 1890.

TARDE G., Le lois sociales. Esquisse d'une sociologie, Paris, 1898.

TARDE G., Les transformations du pouvoir (Bibl. des sciences sociales, IV), Paris, 1899.

TARDE G., Les transformations du droit, Paris, 1893.

TARDE G., Études de psychologie sociale (Bibl. sociol. internat. XIV), 1898.

TARDE G., La logique sociale, Paris, 1895.

VARENDONCK J., Recherches sur les sociétés d'enfants (Institut Solvay), Bruxelles, 1914.

WARD F. LESTER, Dynamic Sociology or applied social sciences as based upon statical sociology and the less complex sciences, I—II, New York, 1883, друге вид. 1894.

WARD F. L., La mécanique sociale (Annales de l'Institut Inter. de sociologie, VII), 1901.

WARD F. L., Pure Sociology, New York, 1903 (франц. пер.: Sociologie pure, Paris, I—II, 1906, Bibliothèque Sociologique Internationale; нім. вид.: Reine Soziologie, I—II, Leipzig, 1909).

WAXWEILER E., Esquisse d'une sociologie (Institut Solvay), Bruxelles, 1905.

WILBOIS I., Devoir et Durée. Essai de morale sociale (Bibl. de phil. contemp.). Paris, Alcan, 1912.

WORMS R., Organisme et société, Paris, 1896.

WORMS R., Philosophie des sciences sociales, I—III, Paris, 1907.

ЗМІСТ:

Сторінка

Sommaire.